ترجمه و تحشیهٔ

دربارهٔ نفس

اثر

ارسطو

انتشارات حکمت

انتشارات حکمت

چاپ اول این کتاب به یادگار نخستین کنگـره ایرانشناسی دانشگاه تهران در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی تـوسط انتشارات دانشگاه تهران به شماره ۱۳۰۱ دریکهـزار و دویست نسخه چاپ گردید.

در بارهٔ نفس

نوشته: ارسطو

ترجمه و تحشیه: ع.م.د

چاپ اول: سال ۱۳۴۹ هجری شمسی

چاپ دوم: پائیز ۱۳۶۶ـصفر ۱۴۰۸

چاپ سوم : زمستان ۱۳۶۹ رجب ۱۴۱۱

فیلم و زینگ، چاپ و صحافی: چاپخانه علامه طباطبائی

تعداد: ۳۰۰۰ نسخه

ناشر: انتشارات حکمت

فهرست

مقدّمهٔ مترجم. الف ـ له
دفتر اوّل : ۱
۱ـ کلیّاتی راجع به‌مطالعهٔ نفس، اهمّیّت وفائده‌و موضوع آن. مشکلات روش . ۱
۲ـ تاریخچهٔ عقاید درباب نفس . ۱۳
۳ـ انتقاد نظریّه‌ای که برحسب آن نفس محرّك خود است . ۲۷
٤ـ نظریّه‌ای که برحسب آن نفس ایتلاف است و نظریّه‌ای که برحسب آن نفس عددی است محرّك خود. ٤٤
٥ـ نظریّه‌ای که برحسب آن نفس عددی است محرّك خود، بقیّه . ـ نظریّه‌ای که برحسب آن نفس حاضر در تمام اشیاءاست . ـ وحدت نفس. ٥٨
دفتر دوّم : ۷٥
۱ـ تعریف نفس . ۷٥
۲ـ توجیه تعریف نفس . ۸٤

۳ـ قوای نفس در موجودات زندهٔ مختلف ۹٤

٤ـ قوّهٔ نباتی یا قوّهٔ غاذیه . ۱۰۰

٥ـ قوّهٔ حسّاسه . ۱۱۳

٦ـ متعلّقات حواسّ . ۱۲۳

۷ـ باصره ومبصَر. ۱۲٦

۸ـ سامعه و صوت . ۱۳٥

۹ـ شامّه و بوی . ۱٤٦

۱۰ـ ذائقه وطعم . ۱٥۲

۱۱ـ لامسه و ملموس . ۱٥۸

۱۲ـ طرزعمل احساس به طور کلّی . ۱۷۰

دفتر سوّم : ۱۷٥

۱ـ دروجود حسّ ششم . ـ حسّ مشترك ونخستین عمل آن . ۱۷٥

۲ـ حسّ مشترك، دنبالهٔ بحث ؛ دوّمین و سوّمین عمل آن . ۱۸٥

۳ـ تفکّر، ادراك ، تخیّل . ـ مطالعه درتخیّل . ۱۹۹

٤ـ عقل منفعل . ۲۱۲

٥ـ عقل فعّال . ۲۲٤

٦ـ اعمال عقل : تعقّل مرکّبات وتعقّل بسائط. ۲۳۱

۷ـ عقل عملی . ۲۳۹

۸ـ عقل ، حسّ وتخیّل . ۲٥۲

۹ـ قوّهٔ محرّکه. ص ۲۵۵
۱۰ـ علّت حرکت درموجودات زنده. ۲۶۰
۱۱ـ علّت حرکت درموجودات زنده، دنباله. ۲۶۶
۱۲ـ تأثیرحواسّ مختلف درحفظ موجود زنده. ۲۷۰
۱۳ـ جسم ذی حیات مرکّب است. ـ عمل اصلی لامسه: ۲۷۷
تعلیقات. ۲۸۱

مقدمه

کتاب ارسطو «دربارهٔ نفس»[1] از اهمّ کتب فلسفی یونانی است. اسحق بن حنین آن را به عربی ترجمه کرده[2] و افضل الدّین کاشانی تلخیصی ازیکی از شروحی راکه برآن نوشته بوده‌اند به‌فارسی نقل نموده است[3] که علاوه برخلاصه‌ای ازمتن کتاب که بانصّ کلام ارسطوهمیشه مطابق نیست قطعاتی ازشرح را نیز حاوی‌است، و به‌همین‌سبب نمی‌توان کتاب افضل الدّین را ترجمهٔ کتاب ارسطو نامید وباوجودآن خود را ازترجمهٔ دیگری مستغنی شمرد.

دراهمّیت این کتاب همین بس که دراروپا تا قرون جدید بزرگترین مرجع مطالعه درعلم نفس به‌شمار می‌رفته ودر عالم اسلام نیز هرگونه تحقیق دربارهٔ نفس، لااقلّ ازلحاظ رؤوس مطالب، مبتنی برآن بوده‌است. به‌عنوان مثال می‌توان به‌مشابهت فنّ ششم ازطبیعیّات کتاب شفاء، یا حتّی مطابقت آن دربسیاری ازموارد، بااین کتاب اشاره کرد.

---

۱) De l'âme, De Anima

۲) این کتاب را عبدالرحمن بدوی طبع و نشر کرده است، مکتبة النهضة المصریه، قاهره، ۱۹۵٤م.

۳) این کتاب جزء مجموعهٔ مصنفات افضل الدین کاشانی، جلد دوم، به‌تصحیح آقایان مجتبی مینوی ودکتر یحیی مهدوی، درطهران به‌سال ۱۳۳۷ ه.ش. جزء انتشارات دانشگاه به‌طبع رسیده‌است.

راقم سطور این کتاب را هشت سال پیش‌ازاین‌از ترجمهٔ فرانسوی آن به‌زبان فارسی برگردانید، و علاوه برمتن کتاب، حواشی و شروحی را که مترجم فرانسوی، آقای تریکو[1]، براکثر قطعات آن آورده است و برای فهم مطالب ضرورت دارد ترجمه کرد. دراین‌ترجمه سعی‌شد که دقّت مطالب و مطابقت آنها با ترجمهٔ فرانسوی ازهرجهت محفوظ باشد، و اگر احیاناً لازم‌آمد که بعضی ازقیود و روابط بر بعضی‌از جمل افزوده شود تا عبارت فارسی گویا و روان باشد آنها را دربین دوقلاب قرارداد، کمااینکه مترجم فرانسوی نیز نسبت به‌اصل یونانی کتاب چنین کرده است.

درکتاب حاضر هرجا که عبارتی در داخل علامت <...> واقع شود ازمترجم فرانسوی وهرجا که در داخل علامت[...] باشد ازمترجم فارسی است. این ترجمه پس‌ازآنکه به‌انجام رسید با ملخّص فارسی آن، که فراهم‌آوردهٔ افضل الدّین کاشانی است، وهمچنین با ترجمهٔ قدیم عربی، که از اسحق بن‌حنین است، مقابله گردید و درمقابله با ترجمهٔ عربی ملاحظاتی حاصل‌شد که به‌عنوان تعلیقات ضمیمهٔ کتاب گردید. اعداد وحروف وارده در دوسمت سطور این ترجمه اشاره به‌اوراق وسطور نسخهٔ بکر[2] است که نقل‌آنها درهمهٔ نسخ و همهٔ تراجم ازآثار ارسطو متداول‌شده‌است تاارجاع و استشهاد به‌مطالب‌را آسان‌تر سازد.

اصطلاحاتی که دراین کتاب به کار برده شد تا آخرین حدّ امکان

---

۱) J. Tricot، پاریس،۱۹۵۹، ناشر: J. Vrin

۲) Bekker، برلین ۱۸۳۱م.

از کلمات صحیح و رایج که در کتب قدیم حکمت به‌عربی وفارسی آمده‌است مأخوذ شد ومترجم هرگز به‌جعل اصطلاح یااخذ آن ازافواه عامّه مبادرت نورزید ، واگرگاهی بعضی‌از کلماتی راکه درزبان کنونی ما متداول نیست به‌کار برد به‌مأخذآن درذیل کتاب اشاره کرد.

دراین مقدّمه آراء پیشینیان ارسطو به اختصار مذکور شد[1] تا به‌ایضاح بعضی‌ازمطالب کتاب مدد رساند. امّا ازتقریر آراء ارسطودراین باره صرف‌نظر شد، زیرا که: اوّلاً ترجمهٔ کتاب خود اوکه به‌دنبال مقدّمه عرضه می‌شود حاکی ازاین معنی است ، ثانیاً چون مترجم تفصیل مطلب را دربارهٔ آراء ارسطو راجع به عقل و نفس در کتابی که دراین باره تألیف کرده و به‌چاپ سپرده است می‌آورد دراینجا خود را از تکرارآن بی نیاز می بیند.

فریضهٔ ذمّهٔ خود می‌داندکه از استاد خودآقای دکتریحیی‌مهدوی که این ترجمه را ازآغاز تا انجام به‌دقّت تام و کمال اهتمام از نظر گذرانیده وازحیث لفظ ومعنی تصحیح‌وتنقیح کرده‌اند سپاس‌گزاری کند، وکتابی‌را که به‌تصویب این استاد به زبان فارسی انتقال یافته واز تهذیب ایشان مایه گرفته است هم به‌خدمتشان اهداء نماید.

***

۱) مطالب این تاریخچه به‌استناد کتاب :

Histoire de la Psychologie de l'antiquité à nos jours, par Fernand Lucien Mueller, Payot, Paris, 1960.

فراهم آمده است.

چنان می‌نماید که آدمی از آگاهی که به‌وجود خویشتن یافته وخود را درجهان به‌چیزی شمرده‌است به‌وجود نفس پی برده‌باشد. منتهی دراوایل حال این‌امررا نسبت به‌همهٔ اشیاء تعمیم می‌کرده وهمه چیزرا دارای نفس می‌دانسته است[1]. قوای مرموزی را درهمه‌جا حاضر و مؤثرمی‌پنداشته و پیروزی‌ها و شکست‌های خودرا به‌تأثیراین قوا منسوب می‌داشته و به‌همین‌سبب ازطریق مناسک دینی یا آداب سحری درتسخیراین قوا می‌کوشیده است . یونانیان نخستین نیز چنین بودند. گمان می‌بردندکه همه چیز دارای نفس یاروح‌است. آنچه را که اصل حیات در جان داران است به صورت سایه ی مصوّر می‌ساختند ویا درقالب اشباح درمی‌آوردند. تصویرنفس را مشابه بابدنی که جایگاه اوست می‌شمردند، منتهی دقّت و لطافت آن را بیشتر می‌دانستند و سبک سیر ورنگ پریده و بخارگونه می‌انگاشتند. خروج نفس را از بدن مانند بدررفتن واپسین دم از دهان درلحظهٔ مرگ می‌پنداشتند و این معنی را گاهی به‌صورت پروانه یا مگس یاحشرهٔ بال‌دار دیگری که از دهان مرده بدرمی‌آید ترسیم می‌کردند[2] و بی‌مناسبت نیست که بگوئیم که درکتب‌آسمانی نیز تعلّق روح را به‌بدن نفخ روح یاجان درتن دمیدن نامیده‌اند[3].

دراشعار اومیروس[4] نفس‌را ازجنس مادّه دانسته‌اند وبرآن رفته‌اند

---

۱) Animisme

۲) کلمهٔ Psyche درلغت هم به‌معنی نفس و هم به‌معنی پروانه آمده است.

۳) «نفخت فیه من روحی» و « نفخنا فیه من روحنا» .

۴) Homère

که چون آدمی بمیرد جان او از راه دهان به بیرون می‌رود یا با خونی که از زخمی جاری می‌شود بدرمی‌آید تا به‌جهان دیگر (هادس)[1] رخت بربندد و درآنجا برسرنوشت خود بگرید.

پاتروکل[2]، که به‌روایت منظومهٔ ایلیاد[3] به ضرب هکتور[4] از پا درآمده‌بود،در دم جان سپردن ، مرگ قاتل خود را پیش‌گوئی می‌کند و این سخنان را دراین باره برزبان می‌راند: «مرگ که همه چیز را به‌انجام می‌رساند براو چیره می‌شود ، جان او ازتن بدرمی‌آید و به‌جهان دیگر پروازی‌کند و دراین دم که نیرو و جوانی را ازدست می‌دهد برسرنوشت خود می‌گرید»[5]. دراین داستانها ازپاداش اخروی سخن به‌میان نمی‌آید. تنها چیزی که‌آدمی را به‌نیکومنشی و آزاده خوئی دراین جهان وامی‌دارد نام و ننگ است . مرد دلاوردادگر هیچ‌گونه امیدی به‌پای مردی‌هیچ‌شخص‌دیگری یادست‌گیری هیچ نیروی برتری ندارد ودرآن جهان هرگز به‌جائی‌که بتوان ارجی بران نهاد نمی‌رسد. چنانکه روان‌آخیلوس[6] بااینکه برجهان مردگان حکم می‌راند به اودوسئوس[7] خطاب می‌کند و زندگی در کالبد گاوی را در کشت زار

---

۱) Hadès

۲) Patrocle

۳) Iliade

٤) Hector

٥) ایلیاد ١٦، ٨٥٠

٦) Achille

۷) Ulysse

دهقانی بینوا ازفرمان روائی برجهان مردگان بهتر و والاتر می‌شمارد. برحسب این اشعارجان مانند تنی‌است که نادیدنی‌باشدوپس‌ازمرگ تن مانند سایه‌ای ازاو به‌جای ماند. سرآغاز این تن نامعلوم است و آنچه او ازآن برخاسته است ناگفته می‌ماند ولیکن پیداست که برحسب این‌آراء بازگشت مردگان بدین جهان ممکن نیست وازهمین‌رو زندگان هرگز پروای مردگان را ندارند و چیزی نذر آنان نمی کنند و آئینی به‌یاد آنـان برپای نمی‌دارند، زیرا که زندگی راستین را زندگی درهمین جهان می‌پندارند.

اما درهمین احیان از جانب دیگر عقایدی دریونان به‌میان آمد که جنبهٔ دینی و عرفانی داشت. کسانی که بدین راه می رفتنـد نفس را از عالم قدسی وعلوی می‌دانستند و بدن را مانند زندانی یاگوری برای او می‌شمردند و برآن بودند که نفس پیوسته حسرت جهان دیگررا دارد. اینان آئین‌هائی داشتند واین آئین‌ها بسیار کهن‌بوده وشاید از روزگاری پیش‌ازعهد هلنّی دریونان رواج داشته‌است. این‌آئین‌ها را شبانه درجائی که گروهی‌ازپیروان گردهم می‌آمدند برفراز کوه‌ها به‌جای می‌آوردند. درپرتو مشعل‌ها رقص‌ها می‌کردند وبه‌آهنگ طنبورها ومزمارها فریادها می‌کشیدند و سرانجام به‌حمله وهذیان می‌افتادند وبه‌وضعی دچار می‌آمدند که شبیه آن‌را هم‌اکنون درنزد برخی‌ازسیاه پوستان می‌بینیم. هیجانی که دراین‌آئین‌ها به‌مردم‌دست می‌داد در کشانیدن‌آنان به‌عالم عرفان تأثیری به‌سزا داشت. جذبه‌ای که می‌یافتندگاهی به‌خلسه می‌انجامید واین حالت نشانهٔ ازگسیختن نفس آدمی از سرای خاکی و نزدیکی جستن او به جهـان برین و پیوستن او به‌اصل خود شمرده می‌شد.

این‌آئین‌ها به‌دیونوسوس[1] خدای شعروشوروشراب نسبت داشت وأرفیثیان[2] کسانی بودند که درحدود قرن ششم قبل‌ازمیلاد آن را ثبات وقراربخشیدند ودر شبه جزیرهٔ آتیکا و جزیرهٔ سیچیلیا وجنوب ایطالیا ترویج کردند.

دیونوسوس پسر زئوس[3] بود که می‌کوشید تا با تشکّل به‌اشکال مختلف از دست تیتان‌ها[4] رهائی یابد. سرانجام درزمانی‌که‌به‌صورت گاومیشی درآمده بود تیتانها او را یافتند و دریدند. زئوس صاعقه‌ای بر تیتان‌ها فرود آورد و آنان را به‌آتش قهرخود سوزاند. ولیکن آنان باخوردن دیونوسوس حیات جاویدان یافته بودند، بدین‌سبب ازمیان نرفتند وازخاکسترشان نوع انسان پدید آمد که از یک سو از تیتان‌ها واز سوی دیگر از دیونوسوس یا خود از زئوس نَسَب می‌برد. ازاینجا برمی‌آید که برطبق این اساطیر وجود آدمی زائیدهٔ گناه بوده، گناهی که دربرابر خدا ارتکاب شده و بدان سبب اصل خیر با اصل شرّ در وجود او به‌هم آمیخته است، وازاینجا کثرتی دربرابروحدت پدیدآمده‌است وغایت وجود انسان باید زوال این کثرت و بازیافتن یگانگی نخستین باشد. پس حق آن‌است که تن را که عنصر تیتانی است گوری برای روان که اصل الهی دارد بدانند و برخاستن ازاین گور را غایت قصوای وجود انسان بخوانند ولیکن ناگفته

---

۱) Dionysos

۲) Orphiques منسوب به‌ارفئوس Orphée

۳) Zéus

۴) Titans

نماندکه درنظر ایشان نفس چون ازتنی دوری گزیند درتن دیگرجای می‌گیرد پس به‌هرصورت از گورتن برخاستن امکان نمی‌پذیرد مگراینکه آدمی به‌پارسائی خو کند و ازاین راه به‌تزکیهٔ نفس پردازد. پس تنها کسی که حیات «اُرفه‌ای» درپیش گیرد وازلذائذ جسمانی و رغائب مادّی دل بردارد نفس او می‌تواند این رهائی‌را بازیابد وچون سرانجام ازقید تن رها شود در بزمی درآید وازاین بزم آسمانی سرخوش‌وسرمست پرگیرد ودرمیان ستارگان به‌پرواز آید تا به‌زندگی جاوید رسد. گویا بتوان تعالیم **فیثاغورس**[1] (متولّد بسال ۵۷۰ ق. م.) واتباع اورا ازتأثیر کیش «اُرفه‌ای» متأثّردانست منتهی اتباع این حکیم این تعالیم را با آراء علمی وعقلی استاد به‌هم آمیختند و صورتی مخصوص بدانها بخشیدند.

مقارن باظهور این افکارکه جنبهٔ عرفانی داشت و محاط به‌رموز و اسرار بود تفکّرعقلی در ایونی[2] نضج گرفت و فیلسوفان پیش از سقراط، که محقّقان جدید آنان را در ساختن و پرداختن فکر اروپائی بسیار مهمّ و مؤثّرمی‌شمارند و فیلسوفان معاصر از نیچه[3] تا هایدگر[4] قدرومقام ارجمندی برای‌آنان قائلند، به‌ظهور رسیدند. دراین عهد فیلسوفان‌را توجّهی به‌تحقیق

---

۱) Pythagore

۲) Ionie

۳) Nietzsche

۴) Heidegger

دربارهٔ انسان و وضع او درجهان نبود واین بحث بعداً باظهورسوفسطائیان به میان آمد، بلکه انسان را ازآن لحـاظ که محاط به طبیعت است، یا بهتر بگوئیم طبیعت و انسان را بـدون تفکیک از یکـدیگر و به عنوان مجموعهٔ وجود یک‌جا ویک‌سره، می‌دیدند ومی‌شناختند. یکی‌ازاین حکمای‌اوایل که اقدم برهمهٔ ایونیانی‌است که ازاحوال وآراء آنان خبرداریم **طالس**[1] ملطی (۶۴۰–۵۴۶ ق.م)است.او قائل به‌ثبات ووحدت طبیعت[2] اشیاء دوررای کیفیّات متغیّرومتکثّرآنهابود وازاین‌طبیعت به‌آب تعبیرمی‌کرد . اهمیّت او دراین نیست که‌آب را مبدأ اشیاء می‌شمرد بلکه دراین‌است که‌نخستین‌بار به وجود امر واقعی مشهودکه بتوان آن را مبدأی ثابت برای احوال متغیّر دانست قائل‌شد وآن‌را طبیعت نامید وتحقیق‌علمی را امکان‌پذیر داشت.— پس از او **آناکسیماندروس**[3](متولّد بسال ۶۱۰ق.م.)این‌طبیعت اصلیّه‌را امری غیرمعیّن‌وغیرمتناهی دانست‌که اشیاء با دگرگون شدن‌آن یا با جدا شدن ازان به‌وجود آمده است . این‌گسستن ازاصل را به‌نوعی از عصیان تعبیرکرد وازاین‌لحاظ شاید تحت تأثیرعقاید ارفه‌ای قرارداشت ونیزبه‌تحوّل تدریجی انواع موجودات زنده به‌یک‌دیگر قائل بود.— **آناکسیمنس**[4](در اواخر قرن ۶ ق.م.) این طبیعت اصلیّه را هوا نامید. این کلمه درآن

---

۱) Thalès de Milet

۲) Physis

۳) Anaximandre

۴) Anaximène

روزگار به‌معنی وسیعی می‌آمد که شامل هوا و فضا و باد و بخار و مه بود. این حکیم نخستین بار به مزیّت این عنصر و اهمّیت آن از لحاظ ضرورتی که برای حیات دارد توجّه یافت‌ونظریهٔ او مقدّمه‌ای برای پدیدآمدن مفهوم نفخه(پنوما)[1] گردید. باآراء این‌حکماء عقایدی‌که یونانیان درعصر اومیروس دربارهٔ نفس‌داشتند وآن‌را وجودی غیرمرئی، که مضاعف همین‌بدن مرئی است، می‌دانستند دیگرگون شد. نفس‌جزئی‌ازطبیعتی که مبدأ اشیاء عالم‌است به‌حساب‌آمد واین طبیعت واحد منشأ حرکت جمادات وحیات جان‌داران ویاخود مبدأ وجود عالم شمرده شد. وبدین‌ترتیب ایراد مشهوری که برخلود نفس‌می‌گیرند امکان ظهوریافت وآن اینکه‌اگرنفس‌هرشخصی‌جزء منفصل ازکلّ‌باشد ناچار بعدازمفارقت ازبدن به‌اصل‌خود بازمی‌گردد یعنی‌به‌نفس عالم یا طبیعت کلّیّه می‌پیوندد و بدین‌ترتیب خلود نفس هریک ازاشخاص انسانی تحقّق نمی‌یابد.

فلسفهٔ یونانی در دورهٔ پیش‌ازسقراط باظهور هراکلیتوس[2](متوفّی درحدود۴۸۰ق.م) به‌اوج‌اعتلای خود رسید. هراکلیتوس‌مؤسّس‌جدال عقلی(دیالکتیک)[3] به‌شمار می‌رود و بدین‌سبب درفلسفهٔ هگل‌واخلاف او برآراء این‌حکیم وقعی‌بسیارگذاشته شده‌است. فلسفهٔ او وفلسفهٔ پارمیندس را می‌توان به‌منزلهٔ دو قطب مخالف به‌شمارآورد که تفکّرغربی مدام دربین

---

1) Pneuma

2) Héraclite

3) Dialectique

آن دو درنوسان بوده‌است. هراکلیتوس قائل به‌این‌است که تحرّکی که در سرشت جهان است موجب تکثّرصور اشیاء می‌شود. پس تغیّروتکثّرامری اصلی و ذاتی است نه فرعی وعرضی. همه‌چیز همیشه درهمه‌جا درصیرورت[1] است ونیروئی که محرّك چنین صیرورتی است مقرّ خودرا درعنصری گرم و خشك دارد. این عنصر گرم وخشك همان‌آتش‌است که خود آن را تنها به‌صورت جنبش‌مدام می‌توان تصوّر کرد. آراء هراکلیتوس‌را دربارهٔ نفس به‌دشواری می‌توان بیان نمود. بدو نسبت داده‌اندکه گفته‌است که هرچیزی که محیط برماست دارای شعوراست و مؤیّد این قول قطعاتی‌است حاکی ازاین‌که هراکلیتوس آتش جهانی را همان عقل (لوگوس)[2] می‌داند. نیز گفته‌اندکه‌او وجود عقل‌را درآدمی ناشی‌ازاین می‌شمارد که ماازطریق‌تنفّس عقل الهی را به‌درون خود فرومی‌کشیم. درحالت خواب چون دریچه‌های حواس‌مسدوداست نفسی که درماست‌تماسّ‌خودرا بامحیط ازدست می‌دهد و ارتباط این‌دو تنها ازراه تنفّس باقی می‌ماندوبدین‌سبب غفلت برما عارض می‌شود. دربیداری‌چون‌نفس‌ما می‌تواند دوباره ازمنافذ حواس، چنانکه گوئی ازدریچه‌هائی، به‌بیرون بنگرد، باروحی که محیط براوست اتّحاد می‌پذیردو قوهٔ عقلیّه‌را بازمی‌گیرد. پس به‌صریح اقوال منسوب بدو دربین نفس‌آدم ونفس عالم ارتباطی محکم وجود دارد چنانکه قطعهٔ زغالی را چون به‌آتش

---

1) Devenir

2) Logos

نزدیک سازند تفته وبرافروخته می‌شود وچون ازآن دور کنند سردی ازسر می‌گیرد. ازاین مقدّمه که نفس آدم‌را جزئی ازنفس‌عالم بدانیم نتایجی‌حاصل می‌شود: ازجمله اینکه انسان بالطّبع و بالاختصاص‌دارای عقل‌نیست، بلکه چون محیط زندگی‌او ازعقلی‌عام برخورداراست خود او نیزازاین‌مایه سهمی دارد. دیگراینکه انسان که عالم صغیر[1] است ترکیبی ازعناصر متضادّطبیعی است‌وچون شأن طبیعت حرکت است انسان نیز به‌جملهٔ وجود خود متحرّک است واین حرکت مانند حرکت طبیعت راهی به‌سوی بالا وراهی‌به‌سوی پائین دارد. حیات مانند رودخانه‌ایست که هم می‌توان درآن فرورفت و هم نمی‌توان چنین‌کرد. دیگراینکه اصالت صیرورت اقتضاء می‌کند که انسان هم‌معدوم‌باشدوهم‌موجود، هم‌مرده‌وهم‌زنده، هم‌خفته‌وهم‌بیدار، هم‌پیروهم‌جوان. واین اضداد جای خود را پیوسته به‌یک‌دگر واگذارد. دیگراینکه چنین تعبیری ناگزیر باقول به‌نسبیّت ملازمت می‌یابد وبرحسب‌آن مثلاً باید همه چیزرا ازلحاظ‌های مختلف هم‌سرد دانست وهم‌گرم، هم تر وهم خشک... دیگراینکه چون‌آدمی عرصهٔ تقابل اضداداست مرگ اوآن‌گاه فرا می‌رسد که یکی‌از این اضداد بردیگری چیره شود و ترکیب معتدل و متعادل این موجود برهم خورد. آب چون برآتش چیره شود آن را خاموش می‌سازد؛ روح آدمی یا به‌عبارت دیگرآتش هستی او نیز چنین‌است، یعنی‌مرگ آدمی به‌منزلهٔ خاموش شدن آتش نفس‌اوست. نفوسی که خودرا به‌دست لذّات

1) Mirocosme

می‌سپارند خودرا رو به‌مرگ می‌برند، زیرا که لذّت نفس درتر شدن اوست یعنی درگرائیدن آتش هستی او به‌خاموشی درآب است. نفس حکیم‌وصالح نفسی‌است که خشک بماند یعنی هرگز گرایش خودرا به‌آتش‌ازمیان‌نبرد. البتّه درجهت مخالف یعنی درحین غلبهٔ آتش برآب نیز مرگ پیش‌می‌آید. منتهی‌چنین‌مرگی موجب می‌شود که‌آدمی به‌مرجع خود بازگرددوباقوهٔ محرّکهٔ طبیعت یا بانفس عامّ عالم اتّصال یابد. وچون چنین شود جسدی‌که ازاو به‌جای مانده‌است دیگر انسان نیست ومی‌توان آن را به‌دورانداخت[1].

برخلاف هراکلیتوس پارمنیدس(قرن پنجم ق.م.) ثبات را لازمهٔ وجود و وصف بارز حقیقت می‌شمرد. به‌عقیدهٔ اوهرشیئی‌یاهست یانیست. تغیّرو صیرورت مستلزم تناقض است زیرا که مقتضی این است که شیء متحرّکی، درمکان واحدی، هم باشد وهم نباشد. سوای وحدت و ثبات هرگونه خصوصیتّی که دراشیاء به‌نظرآید ازجملهٔ اوهام است. نه کون و فساد وجود دارد، نه‌حرکت ونه‌صیرورت. نفس، ازآن حیث‌که اصل حیات‌است، ترکیب متعادلی ازحرارت و برودت‌است. وچون این‌ترکیب به‌نسبت‌های مختلف ممکن‌است حاصل‌شود خصائص‌نفسانی افراد اختلاف می‌پذیرد. احساس هرگز ازمیان نمی‌رود، حتّی جسد بی‌جان نیز احساس برودت وسکوت و ظلمت می‌کند. پارمنیدس تعدّد احساسات را ناشی از

---

۱) اگرچه قطعات دیگری از هراکلیتوس نافی این رأی است زیرا که مثلاً حاکی ازاین‌معنی‌است‌که ارواح اشخاص عالم دیگر (هادس) را درک می‌کنند.

تعدّد مجاری می‌داند که تصاویر اشیاء را به‌مسامات بدن می‌رسانند. پیداست که درچنین مذهبی اهمّ‌واشرف قوای نفس‌را قوهٔ مُدرکه باید شمرد،زیرا که چون حرکت باعدم مناسبت دارد شرف نفس‌را درقوّهٔ محرّکه‌نمی‌توان دانست بلکه ادراك و فکررا که با وجود ثابت و مطلق متناسب است باید فضیلت اصلی نفس محسوب داشت.

آلکمئون[۱] یکی ازشاگردان فیثاغورس بود که جنبهٔ علمی آراء فیثاغورس را بیشتر از جنبهٔ عرفانی آنها اهمّیت داد و بدین ترتیب یکی از پیشروان روان شناسی تجربی شناخته شد. این شخص عالم به علم تشریح و وظائف‌الاعضاء بود و لاشه‌های جانوران را تشریح می‌کرد. شریان را از ورید تمیز داد ونخستین را مجرای خون و دومین‌را خالی ازآن دانست. امّا این تمیز دوباره پس‌ازوی مورد غفلت علما قرار گرفت. درطرزعمل حواس نیز مطالعه کرد. مجاری یامعابری‌راکه رابط اعضای بدن بامغزاست کشف نمود وحال‌آنکه تاآن روزگارهنوزکسی‌اعصاب را نمی‌شناخت. به‌اهمیّت مغز درعمل احساس پی‌برد، وحال‌آنکه پیش‌ازوی قلب را مرکز احساس می‌دانستند. پس از او افلاطون و بقراط رای او را معتبر گرفتند، ولیکن امپدکلس و ارسطو و رواقیان دوباره به‌رأی پیشینیان بازگشتند و قلب را به‌جای مغزاختیارکردند. آلکمئون،معلوم‌نیست باچه‌روشی، به‌تمایزاحساس و فکر نیز پی برد. بعضی ازتحقیقات علمی او درطبّ بقراطی اثر گذاشت،

۱) Alcméon de Crotone (قرن ششم ق. م.)

زیرا که او، قبل از بقراط، صحّت بدن را در تعادل قوای آن و تناسب صحیح کیفیّات بدنی بایکدیگر می‌دانست، و بیماری را ناشی ازاین می‌شمرد که این تعادل و تناسب بهم بخورد.

امپِدُکلس (متولّد بسال ٤٩٤ ق.م.) دربارهٔ نفس نظری داده‌است که آثار عقاید اُرفِئیان دران پیداست و با نظر ایونیان که مبتنی بر جهان شناسی طبیعی بود اختلاف دارد. او نفس را هابط از مقرّ اعلی می‌دانست، و بدین ترتیب اصل آن را ازعالمی فوق طبیعت می‌شمرد و قائل به تقدیر روحانی برای آن بود. اومی گفت که نفوس به‌سبب ارتکاب معصیتی که از کینه[1] مایه می‌گرفت ازمقرّ سعداء طرد شدند و به‌جهان خاک فروافتادند ودراین جهان درگرداب عناصر گرفتار آمدند ومجبور بدان شدند که مدام از بدنی به بدن دیگر هجرت گزینند تا روزی بیاید که به نجات غائی فرارسند. پس باید روزگار را به‌پاکی و پارسائی به‌سر برند تابتوانند به‌مرتبهٔ خدایان بازگردند. حتی امپدکلس می‌پنداشت که گوئی هستی های گذشتهٔ خود را به‌یاد می‌آورد، چنانکه خود دراین‌باره می‌گوید: «من پسری بودم، دختری بودم، بوته‌ای بودم، پرنده‌ای بودم، ماهی بی‌زبانی دردل دریابودم.»[2] وبدین‌قرارتناسخ را شامل حیات نباتی نیز می‌داند. این نظریهٔ عرفانی را دربارهٔ نفس بانظریهٔ طبیعی خود دربارهٔ عالم و اختلاط عناصراربعه می‌آمیزد. برحسب آراء او

۱) مهر و کین درنظر امپدکلس دو نیروی محرک جهان به شمار می‌رفت.

۲) قطعهٔ ۱۲۷

همهٔ موجودات، اعمّ ازجان دار یا بی‌جان، ازامتزاج وافتراق چهارعنصر، تحت تأثیر دوعامل مهر و کین ، پدید می‌آیند . طبایع اصلیّهٔ گرم وسرد و خشک و تر نیز معلول این امتزاج است و هر کدام ازآنها از غلبهٔ عنصری برعناصر دیگر حاصل می‌آید . به‌تطوّر انواع موجودات زنده قائل است ، اگرچه تلفیق چنین عقیـده‌ای با نظریّهٔ هبوط نفس به دشواری صورت می‌پـذیرد. قلب را مرکز احساس می‌داند و احساس را به طریقهٔ مادّی و عنصری تبیین می کند . یعنی می‌گوید که اجزائی از اشیاء جدا می‌شود و از مسامات بدن می گذرد وبه‌عضوی که ازحیث ساختمان عنصری بااین‌اجزاء مشترک باشد می‌رسدو، بدین ترتیب،درحین احساس، جزئی ازشیء محسوس با جزئی ازنوع همان شیء که در بدن شخص قراردارد متّحد می‌شود ، یعنی با تأثیرمشابه برمشابه است که شناسائی حسّی حاصل می گردد.

جهان ازعناصرچهارگانهٔ مادّی صورت پذیرفته است و دو عامل مهروکین نیز مثل عناصرجنبهٔ مادّی دارد. افراد حیوان ازاجتماع موقّت این‌عناصر به‌وجود می‌آیندوبه‌سبب‌اختلاف نسبت‌اختلاط دربین‌این‌عناصر امزجهٔ مختلفهٔ افراد پدید می‌آیدوازاختلاف امزجه اختلاف درخصائص[1] حاصل می‌شود. پس ساختمان بدن‌است که‌درحیات‌نفسانی‌اثرمی گذاردوچگونگی این‌حیات‌راباید‌باچگونگی‌ساختمان‌بدن‌تبیین کرد. نظریّهٔ امپدکلس نفوذی‌بسیار درآراء فلسفی‌یونان‌داشته‌ودرطبّ بقراطی‌نیزاثرگذاشته‌است. اشکال‌بزرگ نظریهٔ اودرتلفیق‌دوجنبهٔ الهی‌وطبیعی‌این‌نظریّه دربارهٔ نفس‌وحیات‌است.

1) Caractères

آناکساگورس[1] (متولّد درحدود ٤٦٠ ق. م.) ، در مقابل نظر ایونیان که می‌گفتند که مادّه در خود قوّه‌ای دارد که محرّك آن است ، قول دیگـری آورد که می‌توان آن را دیباچه‌ای بر کلام افـلاطون دانست . آناکساگورس قائل شد که نظام جهان را مبدأی است مفارق از جهان و عناصر آن. این مبدأ عقل[2] است . البتّه درنظراو تجرّد این مبدأ به درجه‌ای که در فلسفهٔ افلاطونی بدان منسوب می‌دارند نیست ، بلکه عقل عبارت از امری است سیّال در سراسرجهان ، وشایدآن را بتوان روح عامّ عالم شمرد . به هرصورت او این عقل را با خدا یکی می‌دانست وآن را مبدأی می‌شمرد که درهمه جا به‌کاراست ، و موجب می‌شود کـه هر چیزی که زنده است ،ازنبات و حیوان و انسان ،جان بیابد و به جنبش درآید؛ و اختلاف صور متعدّد حیات در انسان و حیوان و نبات تنها در اختـلاف درجهٔ برخورداری آنها ازتأثیر چنین عقلی است. حتّی گوئی گیاهان را نیز دارای شعورمی‌دانست و درحین جوانه زدن یا ریختن برگ صاحب احساس لذّت والم می‌شمرد . یعنی شعوررا از قوای حیاتی متمایز نمی‌گرفت وآدمیان را از استعدادی مخصوص که منشأ مخصوص افعال نوعی درآنان باشد بهره‌مند نمی‌دانست. درنظر او عقل،از یک طرف ، مستقلّ و مفارق و نامتناهی است و با هیچ چیزمختلط نیست و تنها به خود و در خود وجود دارد،و از طرف دیگر ، به انواع مختلف موجودات آلی که از اختلاط عناصر پدید

1) Anaxagore اهل کلازومنس Clazomène

2) Nous

می‌آید پیوسته است . او نیز مانند امپدکلس قائل به تأثیر حیات آلی بر حیات نفسانی بود، امّا برخلاف این حکیم ادراک را نتیجهٔ تأثیر مشابه بر مشابه نمی‌دانست، بلکه حاصل از تأثیر ضدّی بر ضدّ دیگری می‌شمرد. به نظر او در هر شیئی جزئی از هر شیئی وجود دارد. از این اصل نتیجه می‌گرفت که دستگاه آلی، همهٔ اقسام مختلف کیفیّات، و در نتیجه، همهٔ عناصری را که متقابل با عناصر اشیاء محسوس باشد، در خود واجداست. مثلاً بینائی ناشی از تصویری است که از شیئی برجزئی از مردمک، که رنگی متقابل با رنگ شیء محسوس دارد، می‌افتد؛ چنانکه سرد را با گرم می‌شناسیم و شیرین را با تلخ در می‌یابیم . نیز می‌گوید که ادراک، اگر کیفیّتی که منشأ آن است شدید باشد رنج آور است، و روی‌هم رفته، هر احساسی با رنجی همراه است که عادت آن را خفیف می‌سازد. مشکلی که در فلسفهٔ او وجود دارد همین است که عقل، یا مبدأ نظام بخش عالم، چگونه ممکن است که هم مفارق از عالم باشد وهم اصل حرکت وحیات در موجودات شمرده شود .

دیوگنس[1] (متولّد در حدود ٤٦٩ ق. م.)، که با حوزهٔ آناکسیمنس نسبت داشت، هوا را مبدأ عالم می‌دانست. این جسم مطابق مذهب او همان نفخهٔ حیات است که در هر فردی منشأ وحدت قوای بدنی و نفسانی است. هو است که موجب حرکت است و از راه تخلخل و تکاثف مولّد اشیاء و عوالمی به تعداد غیرمتناهی می‌شود. نفس در موجودات زنده از هوائی گرم‌تر از هوای جوّ و سردتر از هوای محیط بر خورشید حاصل می‌آید. دیوگنس این هوا را دارای همان خصوصیّاتی

---

1) Diogène d' Apollonie

می‌دانست که آناکساگورس به‌عقل منسوب می‌داشت، و شاید از این لحاظ تحت تأثیر آراء همین حکیم قرارگرفته باشد. هوا چیزی است مشابه خدا که هم بزرگ وهم توانا وهم جاوید وهم داناست. همهٔ اموربدنی و احوال نفسانی از اوضاع مختلف هوای محیط براعضای بدن ومناسبات‌آن با خونی که دربدن جاری است ناشی می‌شود، ودراین میان هوائی که محیط بر مغزو قلب است تأثیری مهم‌تر دارد، زیرا که این دو عضو محلّ اختلاط هوا با خون‌است. اگر این اختلاط متعادل باشد سلامت دست می‌دهد، اگرخون برهوا زیادت یابد پریشانی‌و بیماری حاصل می‌شود. می‌توان گفت که اعتقاد به نفخه[1]، که به معنی اصل سیّال حیاتی‌است، ودرحوزهٔ بقراطی جزیرهٔ کئوس[2] به‌میان می‌آید، تحت تأثیراقوال دیوگنس حاصل‌شده وبدین‌واسطه نظربقراط طبیب با رأی‌آناکسیمنس حکیم ارتباط جسته است.

تأثیر اطبّاء را درآراء حکماء دربارهٔ نفس نمی‌توان انکار داشت. سرحلقهٔ این اطبّاء بقراط بود.

بقراط[3] (متولّدبه‌سال ٤٦٠ ق. م.) به‌اخلاط اربعه‌قائل بودوامزجهٔ دموی و بلغمی وصفراوی‌وسوداوی را برحسب غلبهٔ هر یک ازاین‌اخلاط در یکی از افراد می‌دانست. می‌گفت که طبیعت همواره برای حفظ تعادل اخلاط یا اعادهٔ آن درکار است، وطبیب مکلّف است که خلط ضعیف را تقویت کند وخلط غالب را به‌حدّ اعتدال بازگرداند. وجود انسانی را

---

۱) Pneuma

۲) Céos

۳) Hyppocrate و به قولی متولد به سال ٤٥٠ ق. م. اهل جزیرهٔ کئوس.

وابسته به طبیعت می‌شمرد و وجدان را جدا از جهان نمی‌دانست. به تأثیر اختلاف اقالیم مثل تأثیر اختلاف فصول و خاك وهوا وآب در وجود افراد انسان قائل بود، علی الخصوص هوا را عنصر اصلی مؤثّر در وضع مزاجی انسان می‌شمرد. عناصر سه‌گانهٔ حیات را خوردنی و نوشیدنی و نفخه یا خود هوا می‌دانست و نفخهٔ حیات را درسراسر جهان منتشر و بران حاکم می‌انگاشت. برخلاف بعضی ازحکماء که نام بردیم مقرّ حقیقی عقل ومرکز مجاری مختلف حواسّ را مغز می‌دانست. بقراط عوامل اجتماعی را نیز در طبّ نادیده نمی‌گرفت، واین امر را منظورمی‌داشت که اقسام کارهای بدنی و بعضی از عادات تأثیری بسیار درتندرستی یا بیماری دارد، وتأسیسات اجتماعی وقانونی، برحسب ارزش‌های مختلفی که واضعان آنها ممکن است در تأسیس آنها بر بعضی ازاشیاء وامور گذاشته باشند، واکنش‌های روانی پدید می‌آورد، وبه همین سبب احوال مزاجی سکنهٔ بلاد یونانی آسیا، که طرز ادارهٔ مدینه در نظرآنان مبتنی براصل آزادی افراد است، با احوال تبعهٔ دول مستبدّه تفاوت دارد. خلاصه، دررسائل بقراطی انسان موجودی دانسته شده‌است که در او دو جنبهٔ بدنی واخلاقی یا دو لحاظ طبیعی و اجتماعی با یکدیگر ارتباط دارد و کمال مطلوب اخلاقی نیز ازآن لحاظ که محرّك حقیقی اخلاق انسان و حافظ حکمت اوست دراحوال اواثرمی‌گذارد. ازهمین‌رو ازطبیب این حوزه می‌خواهند که هرگزخیروصلاح ابناء نوع را از نظردور ندارد. دراین‌رسائل به روابط روان وتن تاآنجا اهمیّت می‌دهند که ملاحظات روانی واخلاقی را درتخفیف امراض دخیل‌می‌شمارند وتحریك یا تسکین روحی‌را

درمعالجات مؤثرمی‌دانند . بقراط نفوذی بسیار درطبّ و یاخود درحکمت قدیم به دست‌آورد و بعداً در حوزهٔ اسکندریّه نیز رسائل او مورد مطالعه قرارگرفت ومبانی آن دربنیان‌گذاری طبّ جالینوس ، که ازقرن‌دوّم‌میلادی تا دورهٔ تجدّد علمی و ادبی اروپا[1] یعنی درسراسرقرون وسطی پایداربود ، اثرگذاشت .

سوفسطائیان را گوئی بتوان نخستین‌کسانی دانست‌که به مطالعه در احوال انسان ازاین لحاظ‌که فاعل شناسائی[2] است پرداختند . یعنی حیات انسان را از جنبهٔ عقلی و اخلاقی و حسّی و ارادی قـابل تحقیق دانستند . مخصوصاً به اختلافات خصائص افراد توجّه یافتند وازاین حیث‌کوشش اینان درمقابل کوشش حکیم معاصرشان سقراط قرار داشت‌که جنبهٔ کلّی وجود انسان و صورت نوعی او را مهم می‌شمرد . بزرگ‌ترین سوفسطائیان **پروتاگوراس**[3] است . از او چند قول مشهور به جای مانده‌است . از جمله اینکه: « انسان مقیاس همهٔ اشیاء است ، مقیاس اشیائی‌که هست و مقیاس اشیائی‌که نیست. » بعضی ازمحققان مثل شیلر[4] دراین جمله انسان را به‌معنی کلّی ونوعی‌آن‌گرفته وپروتاگوراس را ازاین‌حیث پیشرو کانت‌شمرده‌اند. بعضی دیگر به تبع افلاطون منظور ازان را فرد انسان دانسته واین قول را

---

1) Renaissance

2) Sujet

3) Protagoras

4) F. P. S. Schiller

به منزلهٔ قول به اصالت نسبیّت[1] به‌معنی اصالت فرد[2] انگاشته‌اند. اینان گفته‌اند که به نظر پروتاگوراس نه تنها اشخاص متعدّد بلکه شخص واحد در موارد متعدّد به سبب تغیّری که در هر موردی یافته است از شیء واحد ادراکات متعدّد حاصل می‌کند[3]. با صرف نظر ازاین تفاسیر، آنچه به هر جهت ازاین جمله می‌توان دریافت اینکه شناسائی بدین معنی نیست که آدمی اشیائی راکه خودآنها جدا ازادراك وجوددارد، به‌همان‌نحوی که وجوددارد، ادراك نماید، بلکه تأثیرشخص‌مدرِك درکیفیّت ادراك اوازاشیاء انکارناپذیر است. بدین ترتیب پروتاگوراس درمقابل حقیقتی که درعالم واقع مندرج است به حقیقتی توجّه‌یافت که حاصل برخورد واقعیّت خارجی با ادراك انسانی‌است. چون این حکیم ازنخستین کسانی بود که جنبهٔ انسانی حقیقت را دریافت اهتمام درتربیت افرادرا برای ظهورفضیلت درعالم انسانی‌لازم شمرد. قول دیگری‌که بدو نسبت داده‌اند اینکه در بارهٔ هرامری دو قول متناقض می‌توان‌آورد که هردو به یک درجه ازاعتبار باشد وقول ضعیف را می‌توان به‌صورتی‌ادا کردکه ازلحاظ اعتبارهم‌دوش قول قوی‌قرارگیرد. البتّه‌اورا ملامت کرده‌اندکه با این سخن احقاق باطل‌را موجّه داشته‌است، ولیکن، انصاف را، باید بدوحق داد. زیرا که چگونه می‌توان انکارکرد که رأی سخیفی ممکن است به سبب وقوع در اوضاع واحوال معیّن چندان

---

1) Relativisme

2) Individualisme

3) شرح این اقوال را مترجم درنوشتهٔ دیگری که دربارهٔ سوفسطائیان دارد به تفصیل‌آورده‌است.

قوّت حاصل کند که رأی صحیح را درمعرض بطلان قراردهد. وبدین سبب کوشش در تأیید رأی ضعیف به منزلهٔ کوشش در دفاع از حق باشد. پروتاگوراس کسی است که اهمّیت احساس وادراك حسّی را بارز داشت و فعل انسانی را درساختن و پرداختن ادراك روشن ساخت، مخصوصاً معلوم کرد که، مثلاً، رنگ از برخورد مورد شناسائی با فاعل آن حاصل می‌شود، والاّ چیزی به نام رنگ چنانکه ما ادراك می کنیم جدا از ما درعالم خارج وجود ندارد. باتوجّه به آراء هراکلیتوس آشکارساخت که تجربه ناشی از انطباع شیء خارجی درذهن انسان وتفاعل این دو واقعیت با یکدیگراست، وکیفیّت هر شیئی امر ثابتی نیست بلکـه نحوه‌ای از حـرکت دائم شیء در برخوردآن باحرکت دائم ذهن‌است. او را می‌توان از اصحاب اصالت اسم[1] نیزمحسوب‌داشت، زیراکه مفهوم کلّی را علامتی می‌دانست که باآن می‌توان چندین تأثر فردی‌را دریک‌جا و به‌یک‌عنوان‌جمع آورد. دیگرازسوفسطائیان **گورگیاس**[2] (متوفّی به سال ۳۸۰ ق. م.) است. بدو این گفته را نسبت داده‌اند که: «هیچ چیزوجود ندارد، اگرنیزموجودباشدقابل‌شناختن نیست، اگر نیز شخصی آن را بشناسد انتقال آن به شخص دیگـر امکـان نمی‌یابد». گورگیاس‌را بدین‌ترتیب فیلسوفی‌نیست انگار[3]دانسته وطرزتفکّراورامغایر پروتاگوراس شمرده‌اند. امّا اگرازلحاظ فلسفی چنین مغایرتی درمیان این‌دو سوفسطائی‌باشد رأی‌آن دو راجع به‌ادراك ازلحاظ روان‌شناسی چندان‌مغایر

---

1) Nominalisme

2) Gorgias

3) Nihiliste

یکدیگر نیست. زیرا که گورگیاس نیز ادراك را حاصل امتزاج دو عنصر خارجی وذهنی می‌دانست. درقول مذکورجزء سوم آن بسیار اهمیت دارد. زیراکه او، دراین جزء، قصد این دارد که بگوید که دوشخص دریک وضع وحال قرارندارند، وآنچه یکی ازآن دواحساس می کند خاص خوداوست، ومستقیماً قابل انتقال به شخص دیگرنیست، و از طریق تکلم که وسیلهٔ چنین انتقالی است تنها می‌توان بعضی‌ازعلائم خارجی کلی‌را، که‌فرض‌کرده‌اند که حاکی ازاحوال عمومی‌روحی‌است، نشان داد، لاغیر.

سقراط نیزمانند سوفسطائیان به اصالت انسان قائل‌شد منتهی‌انسان را ازلحاظ اخلاقی ملحوظ داشت. به جای فرد — بدان معنی که درروان‌ـ شناسی جدیدآورده‌اند — شخص را — بازبه‌همان معنی که اخیراً اصطلاح کرده‌اند — قرارداد. نفس را به جای اینکه مانند ایونیان مبدأ حرکت و حیات بداند ازجنبهٔ عقلی واخلاقی مورد توجه‌ساخت. تن انسان راجایگاه روان دانست و روان را برتن حاکم شمرد، خواست تادر ورای کیفیات متعدد متغیرمحسوس ذات واحد ثابت معقولی بیابدکه بتوان آن را فاعل معرفت ومنشأ فعل انگاشت. آثاری را که دال بر وجود چنین ذاتی باشد مفاهیم کلی‌اخلاقی مثل عدالت و حقیقت وفضیلت وسعادت وخیر و جمال دانست. درنظراوهمین‌آثاراست‌که مبین حقیقت ذات انسانی‌است، ازهمین رو بایدکوشید تا این مفاهیم‌را باتوجه به‌ذات واحد وثابت هریک ازآنها تعریف کرد. علم‌را با اخلاق یکی دانست و بدین سبب قائل بدان شد که اعمال انسان‌را می‌توان وبایدتابع اصولی‌دانست که برای‌وجود ازلحاظ کلی،

وازآن حیث که هرشخصی دارای ذاتی است که مخالف با ذوات افراد دیگر نیست، معتبرباشد؛ ودرتعیین اعتباراعمال باید ازاحوال گذران وناپایدار فارغ بود. ازاینجا برمی‌آید که درنظرسقراط چیزی که برای کسی نیکو یادرست باشد باید آن را برای دیگران نیز چنین دانست؛ و با این قول ارزشهای کلّی درافعال آدمی منظورنظرقرارگرفت. امّا دربارهٔ نفس وذات آن ومبدأ آن وغایت آن، تفکیک آراء سقراط وافلاطون ازیکدیگرمیسّرنیست، وآنچه به‌هرجهت می‌توان گفت اینکه رأی سقراط مستلزم ایمان فلسفی به جنبهٔ عقلی وذاتی حیات انسانی است. درنظراو، چون تحقیق احوال نفس ازراه توجّه به باطن برای این است که به رفتارآدمی بتوان معنی داد، روان شناسی تابع اخلاق می‌شود. برطبق چنین نظری انسان موجودی است که به‌سعادت شوق می‌ورزد واین اشتیاق مبهم مبنای تمایلات اوست. به‌همین سبب او باید این نکته را بفهمدوبپذیرد که تنها خیراست که می‌تواند چنین اشتیاقی را برآورده سازد. مباحثات اوهمه حاکی ازاین است که متعلّق شوق و خیر هردو یکی است، مطلوب روحی هرفردی همان مطلوب عقلی کلّی نوع انسان است، و خیروجمال وحقیقت ومصلحت جملگی معنی واحدی است. آنجا که می‌گوید: «می‌دانم که هیچ نمی‌دانم» گفتهٔ اوبدین معنی است که تضادّ دربین جستجوی لذّت وقدرت وجستجوی خیر وعدالت تنها برحسب ظاهر است، و ازعدم تمیز خیرحقیقی، که تنها ضامن سعادت آدمی است، ناشی می‌شود. عمل صحیح عملی است که علمی صریح راه‌نمای آن باشد، وماماِئی سقراطی[1] وسیله‌ایست

1) Maïeutique

که ما را به چنین علم صریحی در بارهٔ خیر برساند. امّا مباحث خاصّ روان شناسی و مطالعهٔ تعارضاتی که دربین غرائز حیوانی و وجدان اخلاقی رخ می‌دهد درحکمت سقراط محلّی ندارد؛ زیرا که دراین حکمت وجدان واحد ثابت نوع انسان را قصد کرده‌اند یا خود شخصی از انسان را که مثل خود سقراط از قدرت بدنی وسلامت اخلاقی به حدّ کفایت برخوردار باشد وقدرت عقلی انسان را برسایر قوای معارض ومخالف حاکم بداند. نابینائی آدمی در نظر او، به نقل افلاطون[1]، این است که نداند که بزرگترین بدبختی که بسی بالاتر ازبیماری تن است اینکه، بجای سلامت وجدان، ازبیدادگری وناپرهیزکاری بهره‌مند باشد. خلاصه، رأی سقراط دربارهٔ نفس ازحکمت اوجدائی ناپذیر است، وحکمت اوعلمی است که با تمام فضائل دیگراز قبیل تقوی وعدل و شجاعت و اعتدال به یک معنی باشد، یا خود اینها همه را در بر بگیرد. چنین حکمتی قابل تعلیم است، زیراکه می‌توان چنان برنفس کسی اثر گذاشت که ملزم شود که حقیقتی را که دراو مضمر و مستتر است آشکار وهویدا سازد.

اگر آراء سقراط و افلاطون را بتوان از یکدیگر تمیز داد باید گفت که نظرسقراط در بارهٔ نفس دارای جنبهٔ اخلاقی است و حال آنکه افلاطون نفس را ازلحاظ علم الوجود[2] ملحوظ می‌دارد. بنابراین مجموعهٔ آراء افلاطون را دربارهٔ نفس نمی‌توان روان شناسی نامید بلکه بدانچه امروز

---

۱) گورگیاس ص۰ ۴۷۹ ب.

۲) یا هستی شناسی در ترجمهٔ Ontologie

ما بعد روان شناسی[1] می گویند نزدیک‌تراست. افلاطون می گوید: « نفس جنبه‌ای‌ازوجودماست که‌الهیّت آن‌از همهٔ جنبه‌های‌دیگر بیشتراست،وهمچنین نفس‌اخصّ اموری‌است که به‌ما تعلّق‌دارد[2]. تا زمان افلاطون هیچ کس، حتّی‌آناکساگورس که نفس را درمقابل حیات طبیعی واقع می‌دانست،آن را عاری از مادیّت نشمرد. افلاطون نخستین کسی بود که نفس را ازهر جهت غیرجسمانی‌دانست، وهرگونه نظری که برحسب‌آن بتوان نفس‌را به عنصری یا خلیطی از عناصر تأویل کرد، و ازاین راه جنبهٔ روحانی و تقدیر فوق طبیعی نفس را انکار داشت، درفلسفهٔ او مردود شناخته شد[3]. در اثبات رأی‌خود دلایلی‌آورد.ازآن جمله‌گفت: چون نفس بسیط وغیرمنقسم است نمی‌تواند مرکّب و ممتدّ باشد، چون از قوّهٔ تذکار برخورداراست وجود او مقدّم برحیات جسمانی فعلی اوست، چون از مثال حیات بهره‌مند است فنا را بدو راهی نیست... چون چنین باشد حیات نفسانی مستقلّ از حیات بدنی است. نفس حاکم بربدن ومدبّرحرکت‌آن‌است، چنانکه نفس عامّ عالم نیزکه نفس خاصّ‌آدم را جزئی ازآن باید شمرد مدبّرجسم عالم است. نفس چون به عالم اجسام هبوط کرده است خود را دراین خاکدان با مادّه وصیرورت همراه می‌بیند، ولکن ازاین جسم که مسکن اوست و از مقتضیات‌آن،چنانکه گوئی از زندانی، قصدآزاد شدن دارد. سرنوشت او

---

۱) Métapsychologie

۲) نوامیس، V.

۳) فیدون، ۷ الف و ب، ۸۴ب، ۸۶ب، ۹۹ب، ۹۶ب، جمهوری، III، ۳۸۶ د.

این‌است که چندان جسد را ترك کند و بدان بازگردد تا با عبور از مراحل مختلف آمادهٔ بازگشت به‌جایگاه خود باشد، وشرط چنین رجوعی فراغ از عالم مادّی‌است. بدین ترتیب، کشاکشی در درون‌آدمی در میان دو کشش پدید می‌آید. ازیک سوی، زندگی خاکی او را به خود می‌خواند، ولیکن نمی‌تواند عطش اورا مرتفع سازد. ازسوی دیگر، اشتیاق به‌مطلق وتذکار مُثُل موجب اعتلاء به ماوراء لذائذ بدن وفرارازمتاع غرورمی‌شود. باسیر جدالی‌عقل[1] می‌توان نفس‌را ازمرحلهٔ محسوسات که عالم کثرات وظنون‌است آزاد ساخت و به طریق نجات انداخت. عشق نیز مانند عقل یکی از راه نمایان وبندگشایان‌است، ازطریق تذکارِمثالِ جمالِ آدمی‌رامشتاق خیرمطلق می‌گرداند، وخیرمطلق‌تنها وجود حقیقی‌است که شعشعهٔ آن جمیع‌عالم معقول را تابناك می‌سازد. باتوجّه‌به‌عالم حقیقت، که نه‌درآن چیزی زوال می‌پذیرد ونه کسی می‌میرد، عالم طبیعت قدر و وقع خود را ازدست می‌دهد و دیگر قادر به اغوای‌آدمی نمی‌شود. مرگ، آن‌گاه که سیرجدالی عقل‌و عشق به سر رسیده‌است، پیام‌آزادی‌است و مژدهٔ بازگشتن به موطن اصلی و بازیافتن آرامجای حقیقی‌است. افلاطون تقریرمی‌کندکه چگونه نفس به عالم‌کثرت وصیرورت فروافتاده است، کیفرها و پاداش‌هائی‌را که درجهان دیگر در انتظار اوست برمی‌شمارد؛ امّا خود می‌گوید که این توصیف‌ها به صورت ذکر رموز وعلائم است و بیان‌کامل حقیقت حال نیست. نفوسی که از طریق تأمّل‌فلسفی وعشق عرفانی تهذیب نشده باشند درهادس[2] فرو می‌افتند

---

1) Dialectique

2) Hadès

تا اجری‌را که شایستهٔ آنهاست دریابند. بعضی به عذاب مخلّد دچار می‌شوند وبعضی دیگرپس‌از دیرزمانی فرو ماندن درآن جهان بدن حیوانی یا انسانی را برمی‌گزینند تا دوباره بدان بازگردند، و چگونگی زندگی پیشین‌آنان در برگزیدن زندگی نو اثرمی‌گذارد.

افلاطون برپروتاگوراس، که‌هرمعرفتی‌را ازاحساس‌ناشی‌می‌دانست خرده می‌گرفت. درنظر اوعلم قابل تأویل به احساس نیست. اگر چنین می‌بود بیمارکه بیماری خود را احساس می‌کند می‌بایست بهتر ازطبیب آن را بشناسد. علم که از ثبات برخورداراست با احساس که مدام درتغیّر است مغایرت دارد. باهمهٔ بی‌اعتباری که افلاطون برای حسّ قائل بود می‌کوشید تا درموردآن نیز، برخلاف پروتاگوراس، به اصالت‌حرکت قائل نباشد. حواس‌را، برحسب درجات متفاوتی که‌هرکدام ازمحسوسات ازخارجیّت[1] برخورداراست، ازهم تمیزمی‌داد، ونتیجه می‌گرفت‌که احساس ازهرجهت تابع تغیّرذهنی شخص نیست، بلکه با احساس به دریافت عین اشیاء نیز می‌توان نائل شد، و بدین ترتیب قائل به ثباتی دراحساس بود. یعنی درنظر او، باهمهٔ تغیّری‌که درشیء یاشخص پدید می‌آید، احساس ازخود شیءنیز حکایتی دارد. مثلاً، اگر رنگ شیء ازآتش نمی‌بود و برروی‌آتشی که در چشم است اثرنمی‌گذاشت هیچ‌گونه ادراکی از رنگ حاصل نمی‌شد. اگر بگوئیم‌که هراحساسی از هرجهت مستقلّ ازاحساس‌هائیست‌که قبل ازان رخ داده‌است، وهیچ‌گونه ارتباطی باآنها ندارد، به‌راه اغراق رفته‌ایم؛ با همهٔ این هرادراکی مستلزم درجه‌ای ازثبات است، واگراشیاء درتغیّر دائم

1) Objectivité

می‌بود نفوس‌را هیچ گونه‌ادراکی ازآنها حاصل نمی‌شد[1]. وآنگهی درشناسائی اصالت با احساس نیست بلکه با عقل است ، و رأی افلاطون را دربارهٔ عمل عقلی انسان ازآراء اودرخصوص مابعدّالطبیعه جدا نمی‌توان ساخت . تمثیل مغاره ونظریّهٔ تذکّر[2] مارا متوجّه می‌کندکه چگونه نفس با تذکّر اصول اشیاء‌که درعالم اعلی دریافته‌است به ثبات‌رهنمون می‌شود. افلاطون دررسالهٔ منون بازمی‌نمایدکه سقراط بردهای نادان را راه‌نمائی می‌کند تاخود اوبتواند راه حلّ یکی ازمسائل هندسی‌را باز یابد[3]، وازاینجا نتیجه‌می‌گیرد که انسان طرق حلّ مسائل را درعقل خویش نهفته دارد . بدین معنی که آنهارا درحیات پیشین‌خود دریافته‌است، ودراین جهان کافی‌است که‌وضعی پیش‌آیدکه‌آنهارا بتواند دوباره به‌یادآورد. همین امراست‌که نفس‌راموفّق می‌داردکه ازمرحلهٔ ظنون فراتررود وبه‌علم حقیقی‌نائل‌آید. ازاینجا برمی‌آید که نفس انسان، درنظرافلاطون، فعلی مخصوص داردکه فطری اوست واز راه تجربه حاصل نمی‌شود وآن قدرت به حکم و استدلال یا خود همان فعل عقلی‌است . می‌دانیم‌که درنظر افلاطون تفکّر ریاضی تا چه اندازه اهمّیّت دارد. با چنین تفکّری‌است‌که ذهن انسان می‌تواند در ورای ظواهری‌که ازحیث مقدار متفاوت و متغیّراست نسب ثابتهٔ اجزاء جسم را باز یابد . ریاضیّات مجموعهٔ روابطی است‌که بر اصولی‌که ماهیّت‌آنها ازهرجهت

---

۱) جمهوری، VII ، ۵۲۳ و کراتولوس ۴۳۹-۴۴۰.

۲) Reminiscence

۳) وآن مسأله این‌است: چگونه می‌توان مربعی دو برابر مربع مفروض بنا کرد $d^2 = 2a^2$ برفرض اینکه a ضلع مربع و d قطر آن باشد.

معلوم‌است متکی‌است، مثل تعاریف اعداد زوج وفرد یا سطوح وخطوط وزوایا... امّاخود این‌اصول‌را نمی‌توان دراین‌علوم تبیین کرد بلکه‌تبیین‌آنها راجع به‌فنّ جدال عقلی (دیالکتیک) است، وبا همین فنّ است که‌عقل در مرحله‌ای‌واردمی‌شود که‌می‌تواندمعانی‌حقیقی همهٔ چیزهائی‌را که‌وجوددارد کشف کند، واصول کلیّه‌ومبادی اولیّه‌ای که‌شناسائی جهان‌را درذات خودممکن می‌دارد معلوم اومی‌شود. دراین مقام معرفت حسّی جزئی شخصی یکک سره ازمیان می‌رود.

افلاطون با اینکه دربارهٔ تجرّد نفس‌تأکید می‌کند، ونسبت آن را به بدن‌مثل‌نسبت ملّاح به کشتی‌می‌داند، بحث دربارهٔ معرفت اورابرآن می‌دارد که‌دربارهٔ مناسبات‌نفس‌وبدن‌ودربارهٔ حیات آلی‌انسان‌نیزتحقیق‌کند. می‌گوید که‌نفس‌درجریان‌هجرت‌های‌خودازبدن ورجعت‌های‌خود بدان‌تحت‌تأثیربدن قرارمی‌گیرد، واین امروصول اورا به‌غایت‌تقدیرخود به‌تعویق‌می‌اندازد. پس دراینکه نفس‌را بابدن مناسباتی‌است‌تردیدنمی‌توان‌داشت، اما تعیین‌وتعریف این مناسبات‌آسان نیست. در رسالهٔ فدروس نفس‌را به عرّابه‌ای بادواسب که راننده‌ای‌آن را می‌راند تشبیه می‌کند. دراین تشبیه شخص راننده‌نمایشگر قوّهٔ عاقله‌است. یکی ازدو اسب‌علامت قوّهٔ اراده (قوّهٔ غضبیّه) ودیگری نمایندهٔ قوّه شهویّه‌است. تشخیص قوای سه‌گانهٔ نفس دررسالهٔ جمهوری نیزدیده می‌شود ودرآنجا مقرّ عقل‌را سر و مقرّ اراده را سینه و مقرّ شهوت را شکم می‌داند. بدین ترتیب علم النّفس وعلم وظائف الاعضاء در مذهب افلاطون مبتنی برقبول اصل غائیّت می‌شود[1]. چنانکـه درهرکدام از این

---

۱) طیمأوس ۶۱-۸۶

دوعلم قصد آن را می‌کند که بگوید که چرا هرکدام از اجزاء سه‌گانهٔ نفس درمکانی مخصوص متمایز ازمکان دوقوّهٔ دیگرجای دارد. قوّهٔ عاقله که‌جنبهٔ الهی نفس‌است بدان سبب در سرجای‌گرفته است‌که گردن مقرّ او را از سینه جدا سازد، ودرنتیجه تا ممکن‌است ازتأثیر دوقوّهٔ دیگرنفس یاخود دو نفس پست‌تر دیگر درامان باشد. وچون یکی‌ازاین دونفس بالطّبع اشرف از دیگری‌است نخستین درسینه‌جای داردکه به سر نزدیک‌تراست وگردن و حجاب حاجز ازدوسمت آن‌را محدود می‌سازد. این قوّه دراین مکان می‌تواند هم باعقل درارتباط باشد، و هم با استفاضه از عقل برشهوت مسلّط شود. و قوّهٔ دیگر دورتر از عقل یعنی در محلّی در بین حجاب حاجز و ناف واقع است. مغز رابط نفس وبدن است. خون ازقلب سرچشمه می‌گیرد وازآنجا به‌رگها می‌افتد ودرریتین سرد می‌شود. هوا یا نفخه[1] ازدهان وارد می‌شود وازراه ریتین به‌قلب‌می‌رسد وازآنجادرسراسربدن به‌گردش‌درمی‌آید و به‌تنظیم حیات وتعدیل قوای‌آن نظارت می‌کند.

درنظرافلاطون‌نفس‌عاقلهٔ هرفردی ازافراد انسان ازخلود برخوردار است، وازقول او برمی‌آیدکه تنها همین قوّه از نفس‌است‌که فنا نمی‌پذیرد. دربارهٔ جدائی نفس ازبدن می‌گوید: «... رشته‌های زندگی سست می‌شود و روان‌آدمی که به‌حکم طبیعت آزاد شده‌است شادمانه به‌پروازدرمی‌آید. آنچه برخلاف نظام طبیعی باشد دردآگین‌است ولیکن‌آنچه به حکم طبیعت فرا

---

1) Pneuma

می‌رسد شیرین است . ازاین‌رو مرگی که به دنبال بیمار شدن یا زخم خوردن فرا رسد سخت است ولیکن مرگی که با کهن‌سالی آدمی را دریابد واو را به غایت خود راهبر باشد آسانترین مرگ هاست . و بیش ازآنچه غم بیاورد شادی می‌بخشد. »[1] نیز می‌گوید که نفسی که از حقیقت الهی برخوردار باشد بیم ازان ندارد که درلحظهٔ جدائی از بدن به باد فنا سپرده شود[2]. اعتقاد به بقای نفوس افراد یکی از علل مقبولیّت فلسفهٔ افلاطون در نزد متکلّمان اوایل مسیحیّت بود . امّا این اعتقاد افلاطون را مواجه بامسائلی می‌سازد:
۱ـ آیا نتیجهٔ منطقی چنین مقدّمه‌ای این نیست که سرانجام نفس فردی به سوی مرجع خود یعنی نفس کلّ عالم بازگردد وباآن اتّحادجوید؟ ۲ـ اگر صفت ذاتی نفس خالده وجنبهٔ الهی آن تنها قوهٔ عاقله باشد ناگزیربایدگفت که نفس ازآن لحاظ که دارای قوّای غضبیّه و شوقیّه و شهویّه‌است، یا بهترآنکه بگوئیم نفس غضبی ونفس شهوی، بعد ازفنای بدن زوال می‌پذیرد.
۳ـ چگونه وچرا نفس عاقله که فکرمحض وحکمت صرف است خود را از جهان برین هابط ساخته و به زندان تن درانداخته است؟

روش عینی که افلاطون درمشاهدهٔ پریشانی‌های روانی به‌کارمی‌برد وتحقیقاتی‌که دربارهٔ خصائص[3] و اخلاق می‌کند اعجاب انگیزاست . برای غالب امراض روحی علل خارجی وبدنی مذکور می‌دارد وعواملی از قبیل عدم رعایت تعادل دربین مصرف طبیعی بدن و بدل ما یتحلّل و امثال‌آن

---

۱) طیماؤس، ۸۱، d‛c.
۲) فیدون ، ۸۴ الف.
۳) Caractères

را دراین امراض مؤثر می‌شمارد. درنظر او افراط درتمتّع از لذائذ، که به صورت اقسام رذائل اخلاقی دراعمال اشخاص جلوه گرمی‌شود، و بدان سبب این اشخاص را سرزنش می کنند وبه تباه خوئی وبدکارگی متّهم می‌دارند، در واقع اقسامی ازبیماری‌ها وکم بودهاست، وسرزنش اشخاص به‌سبب ارتکاب آنها دورازانصاف است. هیچ کس به میل خود بدکاره نیست، بلکه اقسام شرّ و رذیلت معلول نقائص بدن یا سوء تربیت یا فساد مدینه‌است[1].

اصولی که آراء افلاطون در تعلیم و تربیت برآنها تأسیس میشود در رسالهٔ جمهوری آمده‌است. خلاصهٔ آراء او این است که افراد را چنان باید تربیت کرد که متوجّه یا حتّی ملزم به اتّخاذ طریقه‌ای شوند که در فلسفهٔ افلاطون اختیارشده‌است. مع‌ذلک درجزئیّات فنّ تربیت درآثار اونکاتی بسیارمی‌توان یافت که از لحاظ روان شناسی اهمیّت دارد. وعلاوه برملاحظات تربیتی مطالب مهمّ دیگری نیزدربارهٔ اموزنفسانی اظهارداشته، مثلاً، راجع به رؤیا وشهواتی که دراین حالت به سبب سکون قوّهٔ رادعهٔ عقل ظاهرمی‌شود سخنانی گفته‌است که آنهارا می‌توان درزمرهٔ اوّلین مشاهدات دربارهٔ لاشعور[2] وتحلیل نفسانی[3] تلقی کرد[4].

* * *

ازآنچه تاکنون دیدیم برمی‌آید که هیچ کدام از این صاحب نظران

---

۱) طیماؤس ۸۶ و ۸۷

۲) Inconscient

۳) Psychanalyse

٤) جمهوری، کتاب نهم، ۵۷۱ و ۵۷۲

تحقیق مفصّل و مشبعی دربارهٔ نفس نداشته و این مطلب را بطور مستقلّ عنوان نکرده و موضوع کتاب یا رساله‌ای قرار نداده و مخصوصاً به تفحّص در جزئیّات امر و بحث انتقادی دربارهٔ آنها نپرداخته‌اند، بلکه اغلب آنان به مناسباتی در تلو کلام خود اشاراتی به احوال نفس کرده وگذشته‌اند. حتّی افلاطون که بیش از همهٔ آنان در این مورد سخن گفته کلام خودرا به صورت بحث تحقیق انتقادی در نیاورده است و، چنانکه سبک اوست ؛ در طیّ مطالب دیگرگریزی به این مطلب زده یا آن رابه اساطیر وقصص آراسته است. تنها ارسطوست که نخستین بار درتاریخ فلسفه بحث دربارهٔ نفس را به انفراد عنوان کرده ودربارهٔ آن به تشریح وتفصیل سخن گفته است. و اینک ترجمهٔ کتابی از او که دربارهٔ نفس به دست ما رسیده است:

طهران–۱۳۴۸/۱۲/۱۶

ع.م.د

دفتر اوّل

۱

<کلیاتی راجع به مطالعهٔ نفس . اهمیت وفائده و
موضوع آن . مشکلات روش>

هردانشی بچشمِ ما زیبا وستودنی‌است . با این‌همه دانشی‌را بردانش دیگر رجحان می‌نهیم ، یا ازآن رو که دقیق‌است‌و یا ازآن رو که موضوع بحث آن عالیتر و درخور ستایش بیشتراست ؛ به‌این دوسبب شایسته‌است که مطالعهٔ نفس را درمقام اوّل جای دهیم . ۴۰۲ الف

همچنین گوئی بتوان ازمعرفت نفس درمطالعهٔ تمام‌وجوه‌حقیقت،خاصّه درعلم‌طبیعت،مددی‌شایان‌گرفت چه نفس بطور کلّی‌اصل‌حیوانات‌است.[۱] موضوع تحقیق ما اینست که نخست طبیعت‌و جوهر نفس‌را مطالعه کنیم‌و بشناسیم‌و سپس‌خواصّی‌را که بنفس‌تعلّق دارد ، و برخی ازآنها بنظرمی‌آید که از تعیّنات خود نفس باشدو حال آنکه بعض دیگر نیز بحیوان تعلّق می‌گیرد[۲] امّا بتوسّط نفس .

ولیکن تحصیل معرفت متیقّن درباب نفس مطلقاً و بهرجهت یکی از

---

۱) اصل ، یامبدأ ، دراینجا بمعنی‌علت بمفهوم‌وسیع آن‌است‌که شامل علل غائی و صوری وفاعلی‌است؛رجوع شود به‌کتاب دلتا ۱۳ ، ۱ الف ۱۷ .

۲) صفات نفس از مادهٔ طبیعی موجودات زنده انفکاك ناپذیراست و علم‌النفس جزئی از طبیعیات‌است .

دشوارترین اموراست؛ زیرا که این پژوهش (یعنی پژوهش راجع بجوهر وماهیّت)[1] چون مشترك درمیان بسیاری ازامور دیگراست شاید تصوّر رود که روش واحدی برتمام اموری که مقصود شناختن جوهرآنهاست قابل اعمال باشد[2] (همچنانکه برهان نسبت بخواصّ عرضی چنین است[3]) وهمین روش است که باید مورد پژوهش قرارگیرد. ازطرف دیگرهرگاه روش واحدومشترکی برای حلّ مسألهٔ ذات نباشد کوشش ما دشوارترخواهد بود؛ زیراکه درهرمورد باید روشی راکه بکار میرود معیّن ساخت. حتّی اگر بدیهی باشد که این روش[4] نوعی ازبرهان[5] یا تقسیم یا طریقهٔ دیگری است بسیاری ازمسائل و شکوك در تعیین اصولی که باید پژوهش ما ازآنها آغازگردد بجای خواهد ماند[6]؛ زیراکه اصول برحسب اختلاف اشیاء مختلف است چنانکه دربارهٔ

---

۱) آنچه دربین هلالین آمده دراصل اندکی پائین‌تر یعنی بعداز کلمات (بسیاری از چیزهای دیگر است) قرار داشته و در ترجمهٔ فارسی برای تناسب بیشتر باسوق عبارت به‌این‌موضع انتقال یافته است (م) .

۲) در صورتی که بعقیدهٔ ارسطو روش کلی برای تمام علوم موجودنیست بلکه هرعلمی نسبت به متعلق خاص خود روش خاصی را اقتضا می‌کند.

۳) برهان را در مورد صفات عرضی می‌توان بکار برد نه در مورد ذات و منظور ارسطو اینست که برهان در شناخت تمام صفات عرضی بکار می‌رود وشاید بتوان طریقهٔ دیگری نیز در تحقیق ذات تمام اشیاء بدست آورد .

٤) این بداهت فقط فرضی است والا روش‌شناخت ذات نه برهان می‌تواند بود و نه تقسیم .

٥) نوع خاصی ازبرهان که درشناخت ذات نیزقابل استفاده باشد زیراکه برهان بمعنی اخص خود درشناخت ذات مفیدنیست و ممکن است منظور از این برهان تحقیق علل باشد .

٦) منظورمبادی برهان نیست بلکه مبادی حداست یعنی اجناس وفصول .

اعداد وسطوح چنین‌است[1].

البتّه ابتدا باید تعیین کنیم که نفس بکدام جنس تعلّق دارد و چیست، یعنی آیا فرد وجوهر است[2] یا کیف یا کم[3] یا یکی دیگر از مقولاتی که برشمرده‌ایم[3]. علاوه براین باید تعیین شود که آن از موجودات بالقوّه است یا بهتر است که آن‌را کمال بدانیم[4] چه تمیز این دو از یکدیگر خالی از اهمّیّت نیست. همچنین باید تحقیق کرد که آیا نفس قابل تقسیم است یا اجزائی برای آن نیست، (۴۰۲ ب) و آیا تمام نفوس از یک نوع است یا چنین نیست، و در صورت اخیر آیا اختلاف آنها برحسب نوع است یا برحسب جنس[5]؛ زیرا که گفتگوها و پژوهشهای فعلی[6] درباب نفس چنان‌است که گوئی تنها بنفس انسانی راجع است. از طرف دیگر این مسأله را نیز نباید مسکوت گذاشت که آیا نفس‌را تعریف واحدیست، چنانکه حیوان‌را تعریف واحدیست، یا هرنوع آن‌را تعریفی جداگانه‌است،

۱) اصل انتقال ناپذیری اجناس که ارسطو آن‌را در حساب و هندسه اجرا کرده‌است. ۲) شیء فردی بنظر ارسطو جوهر اول‌است.

۳) درکتاب مقولات

۴) دراصطلاح ارسطو مشکل بتوان دربین فعل و کمال (یاتمامی در ترجمهٔ Entelechia) امتیاز گذاشت زیرا که ارسطو این دولفظ را اغلب بجای یکدیگر بکار می‌برد (رجوع شود به تعریف نفس ۴۱۲ الف ۲۷) مگر اینکه بگوئیم کمال عبارت از حدی‌است که فعل آن‌را تحقق می‌بخشد و دیگر جائی برای صیرورت و تغیر نمی‌ماند.

۵) یعنی اختلاف دربین اقسام نفوس اختلاف نوعی‌است یا اینکه علاوه بران اختلاف جنسی نیز وجود دارد که اختلافی‌است (رجوع شود به مابعدالطبیعه یوتا ۱۰۵۷ ب ۳۰).

۶) منظور ارسطو مطالب وارده در آثار دموکریتوس و سایر طبیعیان و شاید اتباع افلاطون است.

چنانکه درمورد اسب و سگ و انسان وخدا چنین‌است[1]، ودرصورت اخیر

۱) ارسطومی‌خواهد یکی‌ازاصول کلی‌را که مقبول‌او بوده‌است برتعریف نفس منطبق سازد و آن اصل اینست که‌اشیائی که‌نسبت بهم تقدم وتاخردارد، یعنی سلسلهٔ مراتبی در میان ماهیات آنهاموجوداست، جنس مشترك نمی‌پذیرد (قاطیغوریاس ۲ ، ومابعدالطبیعه دلتا ۱۱)چه‌فقط درآخرین‌مرتبه‌ازآن مراتب‌است که ذات شیء تحقق می‌پذیردو چنین ذاتی بر مراتب سفلی قابل‌تطبیق‌نیست و برعکس مفهومی که بر مراتب سفلی قابل‌تطبیق‌است‌برای مراتب علیاناقص و نارساست. از طرف دیگر تقدم جنس برانواع تابعهٔ خود از این‌لحاظ است که به انتفاء آن انواع نیز منتفی می‌شودو حال آنکه انتفاء یکی از انواع جنس‌را منتفی نمی‌سازد (قاطیغوریاس ٤ ، الف. ٣بعدو ٥ ، الف ٣ ببعد و مابعدالطبیعه دلتا ۹ ، ۱۰ ، الف ۲ ببعد). اما در سلسلهٔ انواعی که بر یکدیگر تقدم و تأخر دارد مرتبهٔاول برتمام‌مراتب دیگرمقدم‌است زیراکه هرگاه آن‌را منتفی سازیم همهٔ مراتب منتفی می‌شود ؛ پس تمام سلسله‌نسبت بمرتبهٔ اول متأخراست‌و محمولی که می‌تواندمشترکاً برتمام مراتب اسنادگردد طبیعةً متأخر بر مرتبهٔ نخستین‌است و بهمین سبب جنس‌آن مراتب نمی‌تواند بود . بالآخره بایدبیاد آورد که ارسطو درمیان‌مشترك لفظی Homonyme یا Equivoque و مشترك معنوی Synonyme یا Univoque فرق‌می‌گذارد:مشترك‌لفظی‌دو شیءرا گویند که فقط در اسم با یکدیگر متحداست و هیچگونه صفت ذاتی مشترکی ندارد اما مشترك معنوی دو شیئ‌است که هم دراسم و هم درطبیعت معنی با هم متحداست. درمیان این دومشترك ، مفهوم متوسط دیگری نیز موجوداست که مشترك لفظی از نوعی خاص‌است و آن دوشیءاست که اشتراك لفظی آنها با یکدیگر ناشی ازقرابتی درمعنی‌است، یعنی ماهیت معینی در موارد مخصوصی بوجوهی ظاهر می‌شود و از لحاظ تناسب با وجه و ظهور این ماهیت درهمهٔ آن مواردا‌ست که این موارد را بنام‌مشترك می‌خوانیم چنانکه در مورد واحد و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

حیوان کلّی یا هیچ نیست یا امر بعدی‌است. همین سؤال درمورد هرمحمول

بقیه حاشیه از صفحهٔ قبل
وجود چنین‌است، یعنی این‌نوع ازاشتراك درهمه مواردی که این‌دواسم برآنها اطلاق می‌شود وجود دارد ؛ شاید بتوان این قسم ازمشترك را مشکك نامید (رجوع شود به مابعدالطبیعه خاصه کتاب گاما فصل دوم) . در بین این سه نوع اشتراك فقط اشتراك‌معنوی‌است که می‌تواند منشأ تعریف واحدی‌باشد.

چون این‌مقدمه‌معلوم‌شد گوئیم که‌نفس جنسی نیست که انواع مختلف‌را اعم از نباتی یا حیوانی یا انسانی بعنوان مشترك معنوی دربرگیرد بلکه این نفوس سلسلهٔ مترتبی نسبت بیکدیگراست که از درجات سفلای کمال بدرجات علیافرامی‌رود ومراتب‌علیامقتضی‌وشامل‌مراتب سفلی‌است وچنین مفهومی‌جنس مشترك نمی‌تواند بود وبهمین‌سبب‌تعریف‌مشترك نمی‌تواند پذیرفت. پس‌نفوس یا مشترك لفظی‌است یا اشتراك آنها ازنوع سوم‌است مثل همان اشتراکی که درمفهوم وحدت یاوجودبرقراراست (رجوع‌شود بکتاب‌نفس‌اسکندرافرودیسی). ارسطو برای تفهیم‌نظرخود دراین‌مورد تشبیهی‌بین‌نفس وحیوان قائل‌می‌شود: هرگاه سگ و انسان و خدا ازیک جنس نباشند هرکدام از آنهاتعریف‌خاص خود را خواهد داشت (مثل نفس) و مفهوم حیوان که بهرکدام از آنها حمل می‌گردد یافقط مشترك لفظی خواهد بود یااینکه حداکثر از نوع سوم اشتراك بحساب خواهدآمد وهمچنین‌جنبهٔ بعدی Posterieur خواهدداشت‌زیراکه‌چون جنس نیست فقط محمول مشترکی در میان یک سلسله از مراتب خواهدبود که نسبت بهمدیگر تقدم و تاخر دارند و طبیعةً نسبت بمرتبهٔ نخستین موخر و بعدی خواهد بود .

ما حصل کلام اینکه نفس تعریف مشترك نمی‌پذیرد بلکه هرکدام از انواع آن باید جداگانه تعریف شود ، و این امر تنها منحصر بنفس یاحیوان نیست بلکه درمورد هرمحمول مشترك دیگری نیز صادق است مثل جسم کلی

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

مشترك دیگری که اسناد شود نیز پیش می‌آید. بعلاوه هرگاه فرض کنیم که کثرت، نه‌درنفوس، بلکه فقط دراجزاءنفس است[۱] آیانخست بایدجملهٔ نفس‌را مورد تحقیق قراردهیم یا اجزاء آن‌را ؟ - این‌نیز مشکل‌است که ببینیم کدامها ازاین اجزاء بالطّبیعه ازیکدیگرمتمایزاست، وپژوهش خودرا باید ازاجزاء آغازکنیم یاازاعمال‌آنها: مثلاً ازفعل‌عقل یاازعقل، ازفعل‌احساس یاازقوّهٔ حسّاسه‌وهمچنین.ـوهرگاه نخست باید به‌پژوهش‌دراعمال‌بپردازیم این‌سؤال

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

(رجوع شود به مابعدالطبیعه گاما ۱۰۶۹ الف۲ تا ۳) یاشکل کلی (دربارهٔ نفس ۴۱۴ ب ۲۲ تا ۲۸) و بطورکلی هرمفهوم مشترکی‌را جنس نمی‌توان نامید بلکه حتماً باید این مفهوم شامل طبیعت مشترك و جوهر مشترك باشد ؛ یا بعبارت دیگر برای اینکه جنسیت صادق آید طبیعت مفهوم را باید در نظر گرفت نه تنها شمول آن‌را برمصادیق متعدد . اگر مفهوم کلی جوهر از لحاظ شمول آن منظور باشد عرضی بیش نیست ، و ارسطو ازاین‌جهت حق دارد که بگوید جنس هیچ نیست و حیوان کلی نیست چه اگر یک فرد بیشتر برای آن نبود بازهم وجود داشت .

سرتاسر این استدلال ارسطو ، که برطبق قول اسکندر افرودیسی تفسیر شد، برای حل این مسأله‌است که در ۴۰۲ ب ۲ مطرح شده : « آیااختلاف در بین انواع مختلف نفس جنسی‌است یا نوعی» . این نکته را نیز باید افزود که‌بقول‌اسکندر افرودیسی مثالی که‌ارسطو آورده‌است منطبق برمطلب‌اونیست چه در واقع سگ و انسان و خدا را می‌توان بجنس واحد که « ذی حیات » باشد راجع ساخت .

۱) یعنی در نوع واحدی از نفس اجزاء یا اعمال مختلفی وجوددارد .

پیش می‌آید که آیا نباید مطالعهٔ اموری که با آنها متقابل‌است[۱] برخود آنها مقدّم داشته شود مثلا محسوس قبل از حسّ‌و معقول قبل از عقل مطالعه گردد - و بنظر می‌آید که نه تنها معرفت ذات برای مطالعهٔ علل خصوصیّات جوهر مفیداست (چنانکه در ریاضیّات شناختن مستقیم‌و منحنی‌و شناختن خطّ‌و سطح برای پی بردن به‌اینکه‌مجموع زوایای مثلّث معادل چندقائمه‌است سود می‌بخشد) بلکه برعکس‌شناخت خصوصیّات نیزمددی شایان بمعرفت ذات می‌رساند زیرا که هرگاه بتوانیم‌تمام خصوصیّات یک جوهر یا اغلب آنهارا چنانکه بتجربه[۲] درمی‌آید بیان کنیم به‌بیان تعریفی ازخود آن جوهر نیزنزدیک‌تر می‌شویم. - زیرا که اصل هر برهانی ذات‌است ، تا آنجا که هرتعریفی که منجرّ بمعرفت‌خصوصیّات نشود یااحتمالی‌را درباب آنها تسهیل نکند پیداست که جدلی‌و میان تهی‌است[۳].

۱) رجوع شود به (قاطیغوریاس ۱۱ ب ۷ و مابعدالطبیعه دلتا۱۸ ۱۰۱ الف - ۲) که درآنجا ارسطو انواع مختلف تقابل را بیان می‌کندو تضایف را نیز درشمار آنها می‌آورد. تقابل معلوم‌نسبت بعلم از نوع تضایف‌است‌چه‌علم نسبت بمعلوم و معلوم نسبت به علم حاصل می‌شود.

۲) در اصل یونانی در این‌مورد کلمهٔ تخیل (بنطاسیا) استعمال شده که‌با مفهوم دقیق و فنی کلمه در اصطلاح متداول ارسطومختلف است و بهتر آنکه دراینجا درمقابل آن تجربه آورده شود .

۳) منظور از استدلال جدلی دراین مورد روش استدلال افلاطونیانست که فقط برپایهٔ ملاحظات جدلی‌و انتزاعی ، بدون توجه بمحتویات واقعی آنهاو فقط از لحاظ شمول‌و کلیت‌آنها،صورت می‌گیردو حال آنکه استدلال‌صحیح بنظر ارسطوآنست که مطابق با واقعیت و منطبق بر روش فلسفهٔ طبیعی باشد. چون این معنی را بنظربیاوریم،می‌توان گفت که مقصود ارسطوازقطعهٔاخیر این نیست

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

اشکال دیگر درباب حالات نفس پیش می‌آید: آیا همهٔ آنها در بین نفس و موجودی که صاحب آن‌است مشترک‌است یا بعضی از آنها خاصّ خود نفس‌است[۱]؟ تعیین آن واجب ولیکن دشوار است. پیداست که دراغلب موارد نفس نمی‌تواند بدون بدن هیچ حالتی از انفعال یا فعل حاصل کند. از همین قبیل‌است: غضب و جرأت و شهوت و بطور کلّی احساس[۲]. اگر مع‌ذلک بتوان عملی را خاصّ خود نفس دانست عمل اندیشه‌است و لیکن هرگاه این عمل هم نوعی از تخیّل باشد، یا جدا از تخیّل نتواند بوجود آید، آن نیز بدون بدن نمی‌تواند وجودداشته باشد[۳]. - پس هرگاه بعضی از اعمال یا احوال نفس حقیقةً خاصّ خود او باشد نفس را وجودی جدا از بدن تواند بود.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

که از خواص عرضی می‌توان بمعرفت ذات و تعریف آن رسید بلکه منظور او اینست که تعریفی که بعمل آمده است باید از طریق استقراء یا احساس یا تجربه یا بطریق دیگری صحت آن و تحقق آن و انطباق آن با واقع تحقیق شود (این تفسیر از رودیه Rodier است).

---

۱) آنچه در ترجمهٔ فارسی آمده‌است مطابق است باترجمه‌ای که‌دو کورت درکتاب خود راجع به «نظریه عقل درآراء ارسطو» نقل کرده‌است (صفحهٔ ۲۶) ترجمهٔ تریکو به‌این ترتیب است که «آیا همهٔ آنها مشترک در موجودی‌است که نفس بآن تعلق‌دارد؟» (یعنی‌صاحب‌نفس‌بتمامی، بدن‌و نفس‌باهم). چون برفرض‌مطابقت‌باستن یونانی واقی بمنظورنبود ازمتابعت‌آن صرف‌نظر گردید (م).

۲) این حالات مربوط به قوهٔ حساسه است و بهمین سبب اجزائی از احساس بطور کلی محسوب شده‌است.

۳) زیرا که پنطاسیا (تخیل ویاتصور) مستلزم احساس وبهمین سبب مستلزم بدن است.

برعکس، اگر هیچیک از آنها خاصّ آن نباشد نفس جدا از بدن نخواهد بود بلکه حکم خطّ مستقیم را خواهد داشت که، از آن حیث که خطّ مستقیم است[1]، صفات زیادی دارد، مثلا این را که می‌تواند در یک نقطه با کره‌ای از مفرغ مماسّ باشد؛ درصورتی که خطّ مستقیم در حال تجرّد نمی‌تواند چنین تماسّی با آن حاصل کند[2]. پس خطّ مستقیم در واقع غیر مفارق است؛ زیرا که همواره منضمّ با جسمی است. پس چنین بنظر می‌آید که همراه با جسمی معیّن تمام حالات نفس، از قبیل بی‌باکی و نرم‌خوئی و ترس و دلسوزی و پردلی و همچنین شادی و مهر و کین، حصول می‌آید؛ زیرا که در همان حین که این احوال حاصل می‌شود دگرگونگی در تن پدید می‌آید. و این از آنجا بوضوح می‌پیوندد که گاهی علل انفعالات قویّ و شدید در ما حاصل می‌شود بی آنکه خشمی یا ترسی را به‌دنبال آورند؛ درصورتی که در مواردی، هرگاه بدن بشدّت هیجان یافته و درحالتی شبیه خشم قرار گرفته باشد، علل خفیفی که ادراک ضعیفی از آنها حاصل شده است در برانگیختن حرکات کفایت می‌کند. این دلیل از آن نیز واضح‌تر است که ترس ممکن است در غیاب همهٔ موجبات ترس ظاهر گردد و چون چنین است پیداست

۱) مفهوم مجرد و انتزاعی خط مستقیم .

۲) چه تماس مقتضی جسمیت است . ارسطو تمثیل نفس بخط مستقیم را چنین آورده‌است که خط مستقیم درحال مجرد وانتزاعی نمی‌تواند با کرهٔ محسوس تماس بگیرد و بهمین ترتیب نفس مجرد از بدن نیز نمی‌تواند منشأ هیچگونه تأثیر وعمل باشد . برای اینکه خط مستقیم بتواند با کره مماس گردد و نفس بتواند فعل وانفعال حاصل کند باید هردو مادیت بپذیرد (با اقتباس ازطماس آکوئینی).

که حالات [نفس] صورتهائی است که در مادّه گماشته شده‌است[١] از اینجا نتیجه‌می‌آید که در تعاریفی که‌ازانهامی‌شود باید همهٔ این‌امور‌را ملحوظ داشت[٢]. مثلا در‌تعریف خشم باید گفت که حرکت[٣] فلان بدن یا فلان جزء[٤] یا فلان قوّه‌است که از فلان علّت برای‌فلان‌غایت‌حاصل گردیده‌است . ـ از‌همین‌رو مطالعهٔ نفس ، اعمّ از اینکه جملهٔ نفس منظور باشد یانفس به‌آن‌معنی که‌ماییان می‌کنیم[٥]، در‌شأن‌عالِم‌طبیعیات‌است . زیرا که‌عالم طبیعی‌وعالم‌منطق هرکدام تعریف دیگری برای هریک از‌این حالات می‌آورند، مثلا خشم‌را دانشمند منطق میل به حمله بردن و قصاص گرفتن یا چیز دیگری از این قبیل می‌داند
٤٠٣ ب ودانشمند طبیعی‌جوشش‌خونی که برقلب احاطه دارد یاجوشش عنصر گرم می‌شمارد؛ یکی مادّه‌را ملحوظ می‌داردو دیگری صورت‌و مفهوم‌را ، زیرا که مفهوم همان صورت شیءاست ولیکن برای اینکه وجود یابد لازم‌است که در‌مادّه‌ای‌معیّن تحقّق پذیرد. چنانکه مفهوم خانه‌اینست[٦] : پناهگاهی برای‌مصون‌ماندن‌از‌صدمات ناشی‌ازباد وباران‌وگرما. امّابعضی در‌توصیف

١) استدلال‌ارسطو چنین است : هیجانات‌برحسب افراد مختلف اختلاف می‌یابد ، گاهی بظهور می‌رسد وگاهی ظاهر نمی شود ؛ این اختلاف ناشی ازماهیت‌حالت انفعالی نمی‌تواند بود، زیرا که‌آن درهمهٔ افراد یکی‌است ، بلکه ناشی ازاختلاف‌مزاج و ساختمان بدنی‌است؛ پس یک هیجان‌همیشه بامقارنات بدنی همراه است‌ولو بحسب ظاهر چنین نباشد (ازسن تماس) .

٢) یعنی هم ماده وهم صورت را در تعریف وارد ساخت .

٣) حرکت بدنی و نفسانی .

٤) یعنی وقتی که حالت جز بیک‌عضو مربوط نیست‌و همین امر درباب قوه نیز صدق می کند .

٥) یعنی‌آن‌راصورت‌بدن می‌دانیم وازعقل‌فعال موقتاً صرف‌نظر می کنیم .

٦) رجوع شود به مابعدالطبیعه ١٠٤٨ الف ١٤ ببعد .

آن می‌گویند که از سنگ و خشت و چوب است، و بعضی دیگر نیز آن را صورتی می‌شمارند که در این موادّ از برای فلان غایت تحقّق پذیرفته است[1]. حال کدام یک از اینان عالم طبیعیّات است[2]؟ آنکه بمادّه می‌پردازد و از صورت غافل است یا آنکه تنها بصورت توجّه دارد؟ یا بیشتر باید آن کسی را چنین دانست که هم این و هم آن را در نظر می‌گیرد؟ در بارهٔ دو دیگر چه باید گفت[3]؟ آیا نه اینست که هیچ کس در بارهٔ احوالی از مادّه که از آن مفارقت پذیر نیست بحث نمی‌کند وحتّی این احوال را از جهت مفارقت پذیری آنها در نظر نیز نمی‌آورد؟ بلکه آنچه بدانشمند طبیعت شناس مربوط است افعال و انفعالاتی است که بجسمی با طبیعت معیّن و به مادّه‌ای از نوع معیّن تعلّق دارد[4]. امّا خواصّی از اجسام که از لحاظ چنین تعلّقی نسبت به اجسام ملحوظ نگردد[5]

۱) این تعریف اخیر تنها تعریفی است که می‌توان پذیرفت زیرا که هم ماده و هم صورت دران ملحوظ است.

۲) یعنی کسی است که تعریفی مطابق باواقع می‌کند نه تعریف جدلی و انتزاعی.

۳) یعنی اگر دانشمند طبیعی کسی باشد که درتعریف خود هم بصورت و هم بماده توجه دارد آن دوتن دیگر، که یکی شیء را تنها باماده ودیگری تنها با صورت تعریف می‌کند، چه عنوانی دارند.

۴) هیچ علمی ازخواص قریب ماده Materia signata که قابل تفکیک از خود آن نیست بحث نمی‌کند حتی آنها را از طریق انتزاع و بقصد تسهیل مطالعه نیز قابل انفکاک از ماده درنظر نمی‌گیرد. اگر دانشمند طبیعی بمطالعهٔ خواص ماده ازحیث منفصل بودن آنها می‌پردازد توجه او بخواص فلان جسم معین است یعنی جسم طبیعی معینی که صورتی فردی درفلان مادهٔ فردی است.

۵) یعنی بعنوان افعال وانفعالات فلان جسم و فلان ماده ملحوظ نگردیده است، این خواص از موضوع علم طبیعی خارج است؛ اگر عرضی محض باشد بفنون صناعی یا عملی تعلق دارد وهرگاه ذاتی باشد مربوط خواهد بود به ریاضیات یا به مابعدالطبیعه.

دیگری جز طبیعت‌شناس بمطالعهٔ آنها خواهد پرداخت : بعضی از آنها به‌اهل‌صنعت ، مثلاً ، به‌اقتضای موارد، بنجّار یا بطبیب، خواهد رسید و بعضی دیگر، که بی‌آنکه سفارقت پذیر باشد اوصاف جسم با طبیعتی معیّن نیست بلکه حاصل انتزاع است، ازدانشمند ریاضی خواهد بود . بالأخره آنها که دارای وجودی کاملاً مفارق است و از این حیث ملحوظ می‌گردد به‌اهل مابعدالطّبیعه تعلّق خواهد داشت[۱] . ـ گفتار خود را ازسر گیریم[۲]. چنانکه گفتیم انفعالات نفس ازمادّهٔ طبیعی حیوانات مفارقت ناپذیراست؛ درنتیجه، این انفعالات ، مانند شجاعت و ترس ، از آن حیث که چنین‌است بحیوانات تعلّق دارد نه بدان سان که خطّ و سطح [به‌شیء محسوس تعلّق می‌گیرد][۳].

۱) یعنی هرگاه خواص را طوری درنظر بگیریم که کاملا ازجسم‌وماده مجزا باشد بفلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه تعلق خواهد داشت . رجوع شود به مابعدالطبیعه کتاب اپسیلون ـ ۱۰۲۶ الف ۲۷ تا ۳۰ .

۲) منظور گفتاری است که از سطر ۲۷ ازصفحهٔ ۴۰۳ الف یعنی سطر ۴ از صفحهٔ ۱ این ترجمه قطع شده‌و جملهٔ معترضه‌ای از همان سطر تا سطر ۱۹ از صفحهٔ ۴۰۳ ب بمیان آمده است .

۳) این دو نیز ازجسم محسوس جدائی ناپذیر است اما نه از آن حیث که گفتیم، چه مادهٔ معقول مفاهیم ریاضی ماده‌ایست که‌نسبت آن بتمام اشیاء یکسان‌است ولی در مورد جسم محسوس چنین نیست (طبیعت ۱۹۴ ب ۹) نتیجه می‌شود که عالم طبیعی‌نفس‌را بهمان ترتیب که عالم ریاضی از خطوط‌و سطوح بحث می‌کند مطالعه‌نمی‌نماید ، ومفاد جملهٔ اخیراینست که‌احوال‌نفس از آن حیث که مانند شجاعت و ترس مستلزم وجود جسم معین‌است ازاین جسم حتی در فکر انسان نیز قابل انفکاك نیست نه اینکه مانند سطح و خط باشد که لااقل درفکرانسان ازشیء محسوس مفارقت پذیراست . ـ «ازآن‌حیث که چنین است » یعنی از آن حیث که قابل انفکاك و انفصال نیست .

۲

< تاریخچهٔ عقاید در باب نفس[1] >

چون در بارهٔ نفس مطالعه می‌کنیم مقارن با طرح مسائلی که بعداً به‌حل آنها می‌پردازیم باید آراء پیشینیان خودرا ، که نظری دربارهٔ نفس اظهار داشته‌اند ، جمع کنیم تا از آنچه صحیح‌است فایده برگیریم و از آنچه صحیح‌نیست اجتناب ورزیم .

آغاز بحث‌ما بیان اوصافی‌است که همه‌کس آنهارا بوضوح متعلّق بنفس‌ازلحاظ ماهیّت‌آن می‌داند. پس‌بنظرمی‌آید که‌اختلاف جانور ازبیجان دراین‌دو صفت‌عمده‌است : حرکت‌و احساس . و تقریباً همین‌دو معنی‌است که پیشینیان‌ما نیز درباب نفس بما آموخته‌اند .

بعضی ازآنان می‌گویند[3] که نفس بجدّ اعلی محرّك‌است . وبرحسب

---

۱) این مقدمه مشتمل بر بحث جدلی در عقاید قدما راجع بنفس‌است نظیرمقدمه‌ای که درکتاب الف ازمابعدالطبیعه آمده‌است .

۲) مساله در اینجا درترجمه Aporie آمده‌است که میتوان آنرابمعارضه یا معایات ترجمه کرد .

۳) این قسمت ازسطر ۲۰ صفحهٔ ۴۰۳ ب تا سطر ۸ صفحهٔ ۴۰۴ ب نخستین نظریه‌ای است که ارسطونقل‌میکند ومتعلق به‌دموکریتوس ولئوسیپوس و بعضی از فیثاغوریان و اناکساگوراس‌است که نفس‌را بالذات مبدأی محرك میدانند و ناگفته‌نماند که‌ارسطو آراء پیشینیان خود را بدقت نقل‌نمی‌کندبلکه همواره می‌کوشد تاآراء آنهارا بصورتی ذکر نماید که مبادی فلسفه خود اورا مؤیدباشد .

این رأی که آنچه خود متحرّک نیست نمی‌تواند شیء دیگری را بحرکت درآورد گمان برده‌اند که نفس بطبقهٔ اشیاء متحرّک تعلّق دارد. ـ ازاینجاست که دموکریتوس معتقدشده‌است به‌اینکه نفس نوعی ازآتش وگرماست. اشکال یااجزاء لایتجزّائی که اوقائل‌است در واقع بی نهایت‌است[۱]؛ ازآنها آنچه را ۴۰۴ الف
که دارای صورت کروی است[۲] آتش و نفس می‌خواند، و می‌توان آنهارا تشبیه کردبه‌آنچه‌غبار هوامی‌نامندودراشعّهٔ خورشید که‌از پنجره می‌تابدپدیدار می‌شود[۳]. بقول‌او نطفهٔ عمومی جهان[۴] بااین‌اشکال عناصر تمام‌طبیعت‌رابوجود می‌آورد[۵] (همین نظریه را لوسیپوس نیز دارد). وآنچه ازاین اجزاءلایتجزّا دارای صورت کروی‌است‌همان نفس‌است؛ زیراکه‌این‌نوع‌اشکال می‌تواند بیشتر ازهمه چیز در خلال تمام اشیاء نفوذ یابد و مادام که خود در حرکت باشد ماسوای خودرا نیز بحرکت درآورد. واین فلاسفه قائل به‌آنند که‌نفس همان‌چیزی‌است که به‌حیوانات حرکت می‌بخشد. ازهمین روست که تنفّس

۱) هم در شماره و هم در شکل.

۲) اجزائی که نفس‌ازآنهاپدیدمیآید شکل کروی دارد وحرکت‌پذیری بسیار زیاد آنها نیز از همین‌جاست.

۳) منظور ارسطو در این تشبیه تنها اجزاء نفس نیست بلکه اجزاء لایتجزای دموکریتوس بطورکلی است ارسطو این اجزاء را از این لحاظ که متحرك بحرکت دائمی‌است تشبیه بغبارهای هوا کرده‌است.

٤) Universelle réserve séminale اصطلاح دموکریتوس است رجوع شود بکتاب طبیعت ۳ . ۴ الف۱۸ تا۲۳ و همچنین بکتاب‌آسمان۳ . ۴ الف ۳۰ و همچنین بکتاب کون و فساد ۱ ٤ ۳۱ الف ۲۸ .

۵) این قطعه از سطر ۱ از صفحهٔ ٤ . ٤ الف تا اینجا تقریبا در اصل غیر مفهوم‌است‌و شاید تحریفی درکلام ارسطو رخ داده باشد.

[بقول آنان] صفت ذاتی حیات است . در واقع هرگاه که محیط خارجی[۱] براجسام آلی فشار وارد می‌آورد و ازآنها اشکالی را خارج می‌سازد که، چون خود هیچگاه درحال سکون نیستند، حرکت بحیوانات منتقل می‌کنند، درضمن عمل تنفس، بادخول اشکال دیگری که دارای همان طبیعت است، ازخارج به‌این ذرات مدد می‌رسد: زیرا که این اشکال ، با دفع آنچه منقبض و متراکم می‌سازد[۲] مانع از آن می‌شود که ذراتی که هنوز درداخل حیوانات است ازان بدرآید[۳] . وبعقیدهٔ این فیلسوفان حیوانات مادام که بتوانند این مقاومت را بکار برند در حال حیاتند . ـ گوئی که عقیدهٔ فیثاغوریان[۴] نیز بهمین معنی است : بعضی ازآنان گفته‌اند که نفس همان غبارهای هوااست، وبعضی دیگر گفته‌اند که نفس چیزی است که این غبارها را حرکت می‌بخشد ؛ و در باب این غبارها مذکور داشته‌اند که آنها مدام درحال حرکت بنظر می‌آیند حتی آنگاه که سکون کامل حاصل است. همین گرایش را کسانی[۵] دارند که درتعریف نفس می‌گویند که آن چیزی است که خود خودرا بحرکت درآورد ؛ پس اینان همگی براین عقیده‌اند که حرکت اخص صفات نفس است وهمه چیز با نفس

---

۱) منظور هوای خارجی است .

۲) منظور همان محیط خارجی یعنی هوااست .

۳) تنفس دربدن اشکال جدیدی وارد می‌کند که جای آنچه ازمیان رفته است می‌گیرد و آنچه را که مانده است مانع از خروج می‌شود و این بدان وسیله است که نیروی مقاومتی درمقابل فشار محیط خارجی به آنها می‌بخشد .

۴) بعقیدهٔ لئون روبن این عقیده که ارسطو بفیثاغوریان نسبت داده است باعقاید آنان اختلاف دارد (رجوع شود به‌مقدمه‌ای که این دانشمند برمحاورهٔ فیدون نگاشته است چاپ ۱۹۲۷ ، صفحهٔ ۷ × (د) .

۵) یعنی افلاطون وکسنوکراتس والکمئون .

بحرکت درمی‌آید و لیکن نفس بخودی خود در حرکت‌است ؛ و دلیل آن اینست که هیچ محرّکی‌را نمی‌بینند که خود متحرّك نباشد[۱]. بهمین ترتیب آناکساگورس تأکید می کند که نفس علّت محرّکه‌است، ورأی هر فیلسوف دیگری[۲]هم که قائل به این باشد که عقل بجهان حرکت بخشیده‌است نیز چنین‌است . مع ذلک نظر آناکساگورس عینا همان‌نظر دموکریتوس نیسب. زیرا که این یک نفس و عقل را مطلقاً یکی می‌گیرد برای اینکه بعقیدهٔ او حقیقت همان‌است که ظاهر می‌شود[۳]. از این‌رو قول اومیروس را آنجا که گفته‌است : « هِکتورْ عقل گم شده بخاك افتاده بود » تائید می کند ؛ و بنابراین اوعقل‌را قوّه‌ای برای شناخت حقیقت نمی‌شمارد بلکه‌نفس‌راباعقل یکی می‌داند. امّاآناکساگورس در بارهٔ آن‌دو با صراحتی‌کمتر سخن می‌گوید: ۴۰۴ ب

۱) « نمی‌بینند » یعنی‌به‌ادراك حسی‌درنمی‌آورند زیرا که‌ارسطو نفس را محرك نامتحرکی می‌داند که با بدنی که او به آن حیات می‌بخشد جز بطور عرضی نمی‌تواند متحرك باشد و چنین شیئی بحواس درنمی‌آید (فیزیک ۲۰۶ الف ۱۶).

۲) شاید منظوراوهرموتین اهل کلازوسن Hermotine de Clozomene باشد؛رجوع شود به مابعدالطبیعه ۹۸٤ ب ۱۹ . این شخص گویاوجودواقعی نداشته‌است .

۳) مراجعه شود به « در باره نفس » ٤۲۷ الف ۲۱ و مابعدالطبیعه ۱۰۰۹ ب ۱۲ ازکتاب گاما،دموکریتوس‌فکر راباا‌حساس‌یکی‌می‌داندواحساس را نیز فقط استحاله‌بدنی می‌شمارد . اما برخلاف‌ادعای ارسطو ، امتیازبین حقیقت‌و خطاو تمییزبین معرفت حسی وعقلی را قائل‌است.

٤) ایلیاد ۱۸×۱۱۱ ولی باید دانست‌که این متن برهکتور منطبق نیست . مراجعه شود به مابعدالطبیعه گاماو ۱۰۰۹ب ۲۸ ارسطواین‌قول‌را بخطا بدموکریتوس‌نسبت‌می‌دهد که‌عقل گم‌شدهٔ هکتور معادل‌عقل انسان سالم‌است.

در موارد بسیار قائل‌است به‌اینکه علّت جمال‌و نظم عقل‌است[۱]، ولیکن در موارد دیگر عقل‌و نفس‌را یکی می‌شمارد ، زیرا که عقل‌را به‌تمام حیوانات از بزرگ‌و کوچک‌وعالی‌و دانی نسبت می‌دهد. وحال‌آنکه چنین بنظر نمی‌آید که‌عقل ، به‌معنی حزم[۲] ، نیز به تمام حیوانات ، حتّی به همهٔ آدمیان ، تعلّق یابد .

به‌این ترتیب ، تمام فیلسوفانی که[۳] توجّه به‌این داشته‌اند که موجود زنده متحرّك‌است، نفس‌را به‌اعلی‌درجه‌محرّك‌دانسته‌اند. برعکس، کسانی که [توجّه خاصّ‌آنان] به‌این بوده‌است که موجود زنده اشیاء را می‌شناسدو ادراك می‌کند ، می‌گویند که نفس عبارت از اصول‌است[۴]: در نزد کسانی‌که بچندین اصل قائلند ، نفس بااین اصول یکی‌است ، ودر نزد کسانی که جز یک اصل نمی‌پذیرند ، نفس همان یک اصل‌است . از همین رواست که

۱) مراجعه شود به مابعدالطبیعه کتاب الف ۹۸٤ ب سطر ۸ تا ۲۲— آناکساگورس چون عقل‌را علت جهان می‌شمارد آن‌را از نفس متمایز می‌گیرد اما چون عقل را به تمام موجودات زنده نسبت می‌دهد عقل و نفس را یکی می‌شمارد.

۲) Prudence که احتیاط و بصیرت نیز معنی می‌شود ، منظور ازآن عقل عملی‌است که خاص انسان‌است و در تحصیل خیر به کار می‌افتد(مراجعه شود به‌اخلاق نیقوماخس ۱۰٤۰ب۲۰).

۳) اینک عقیدهٔ دومین دسته ازعلماء یعنی آمپدکلس و افلاطون و کسنوکراتس که نفس را ادراك می‌دانند نقل می‌شود.

٤) منظور ارسطو این‌است که آنچه چیزی‌را می‌شناسد باید شبیه آن باشد پس اگر نفس را قوه‌ای برای شناختن اشیاء بدانیم این اشیاء از هر اصل و عنصری باشد نفس‌نیز باید چنان باشد.

آمپدُکلس می‌گوید که نفس مرکّب از تمام عناصر است[۱]، وهریک ازاین عناصر نیز خود یک نفس‌است[۲]. نصّ قول او این‌است: «خاک را با خاک می‌بینیم ، آب‌را باآب ، اثیرالهی‌را بااثیر ، آتش‌را با آتش ، مهررا با مهر و کین را با کین غم‌انگیز.»[۳] بهمین‌ترتیب ، به عقیدهٔ افلاطون در طیماؤس[۴] ، نفس از عناصر[۵] ساخته می‌شود ، زیرا که اشیاء ازاصول ساخته شده‌است و درنظر او هرچیزی با چیزی که شبیه آنست[۶] شناخته می‌شود. همچنین درتقریرات فلسفی او[۷] می‌بینیم که حیوان مطلق‌ازهمان مثال «واحد»، و از طول‌و عرض‌و عمق نخستین برمی‌آید ، و سایرموجودات نیز بوجهی مشابه بااین ترکیب یافته‌است[۸]. افلاطون نظرخودرا بنحو دیگری نیز بیان

۱) منظور عناصر چهارگانه‌است با اصول دوگانه مهر و کین که آنها نیز مادی‌است .

۲) ارسطو چنین نتیجه می‌گیرد که هرگاه عناصر چهارگانه در ترکیب نفس وارد باشد درنتیجه خود نیز هرکدام باید یک نفس‌باشد .

۳) این قطعه از امپدکلس در مابعدالطبیعه کتاب بتا صفحهٔ ۱۰۰۰ب۶ نیز شرح داده شده‌است .

۴) طیماؤس ۳۴ج ببعد .

۵) منظور ازعناصر(Eléments immanents) عناصرتشکیل‌دهندهٔ اعداد مثالی‌و نفس‌است و منظور ازاصول (Prinicpes extérieurs) اصول‌اشیاء دیگر یا بعبارت دیگر همان مثل یا اعداداست . مراجعه شود به مابعدالطبیعه کتاب الف ۹۸۷ب۱۸ تا ۲۲ .

۶) طیماؤس ۴۵ب ببعد .

۷) محتمل است که منظورآراء غیرمکتوب‌افلاطون(آگرافادوگماتا) باشد .

۸) این بیان مربوط بدعقاید افلاطون درآخرین مراحل حیات فلسفی

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

می کند: عقل واحداست وعلم دواست زیرا که علم درجهت واحدبسوی یک نقطه پیش می‌رود؛ عددسطح ظن است وعددِ حجم احساس[۱]. درواقع اعداد صراحةً

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

اوست و مقرون بصعوبت فوق‌العاده‌ایست و اصل اشکال دراین‌جاست که معانی تعبیراتی از قبیل «حیوان مطلق» و «اشیاء دیگری که بوجهی مشابه ترکیب یافته‌اند» روشن گردد. بنظر اکثر مفسرین قدیم و جدید (از سیمپلیکیوس و ثامستیوس تا روبن و هیکس) حیوان مطلق همان مثال جهان‌است که خود حی فی‌نفسه‌است و امر معقولی‌است که شناسائی آن باعقل اعلی‌صورت می گیرد که از راه شهود به‌معرفت مثال نایل می‌شود. این امر معقول که بشناسائی عقلی درمی‌آید شامل مثل بااصول آنهاست و اصول عبارت‌است از مثال«واحد» که اصل‌صوری‌است‌وانواع ثنائی غیرمعین بزرگ و کوچک Dyade indeterminée du grand et du petit که اصل مادی‌است. این انواع بزرگ‌وکوچک مثال طول یاعدد۲ و مثال عرض یاعدد۳ ومثال عمق یا عدد۴است. اما اشیاء دیگر تمام اشیائی‌است که دارای وجود جزئی‌است و متعلق اعتباری برای علم و ظن و احساس‌است. این‌اشیاء نیز بطریقی متشابه با حیوان مطلق یعنی بوسیلهٔ همان اصول تشکیل یافته‌است (یک عنصر مادی‌ویک عنصر صوری‌داشته‌است) منتهی‌تشکیل‌آنها مانند تشکیل حیوان مطلق‌فوری‌و بی‌واسطه نبوده‌است. رودیه بیانی ساده‌تر در تفسیر این‌قطعه برگزیده و گفته‌است که حیوان فی‌نفسه همان حیوان کلی‌است و منظور از اشیاء دیگر یا انواع حیوانی‌است که تابع کلی‌است یاهمان حیوانات محسوس‌است(اصطلاح ثنائی‌درمقابل Dyade از ابن‌سیناست).

۱) دربین مبادی وجودو مبادی معرفت موازات برقراراست،چون هرچیزی باید با قوه‌ای که هم‌جنس‌و متشابه با خود آن‌است شناخته شود (واین اصلی است که افلاطون درصفحهٔ ۴۵ ب ببعد از رسالهٔ طیماؤس وضع کرده‌است).

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

بامُثُل و با اصول، یکی شمرده شده و ازعناصر تشکیل یافته‌است[۱]. ازطرف دیگر، دریافت اشیاء بعضی بوسیلهٔ عقل وبعضی دیگرباعلم و بعضی هم باظن و بالأخره برخی دیگر بوساطت احساس دانسته شده‌و این اعداد[۲] درهمان‌حال مثالهای اشیاء محسوب گردیده‌است[۳]—وچون بنظر آنان چنین می‌آید که نفس

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل
قوائی که موجودات بوسیلهٔ آنها ادراك می‌شود، مانند خود موجودات، بوسیلهٔ اعداد مثالی که مبادی اشیاء مدرکه‌است تشکیل یافته‌است. عقل که بامعرفت شهودی تمام مثل را می‌شناسد باواحد نمایانده می‌شود. مظهر علم عدد دواست که نمایندهٔ خط است چه بنابتوضیح ثامستیوس از مقدمات تا نتیجه یك راه بیشتر نیست که از مبدأ آغاز و به‌نتیجه ختم می‌شود؛ مظهر ظن (یا رأی) عدد ۳ است که نمایندهٔ سطح است زیرا که باشروع از مبدأ واحد بدو جهت متوجه می‌گردد یعنی گاه بسوی خطاو گاه بسوی صواب می‌رود، و احساس با عدد ۴ نمایان می‌گردد که عدد حجم‌است زیرا که احساس مخصوص ادراك اجسام است‌و اجسام نیز با چهار نقطه مشخص‌است.

۱) می‌دانیم که درآخرین صورت فلسفهٔ افلاطون چنانکه درکتب الف‌و م و ن از مابعدالطبیعهٔ ارسطو ملاحظه می‌شود مثل بااعداد یکی دانسته شده است، این مثل عددی خود مرکب ازعناصر یا اصول‌است ، یعنی واحد اصل صوری آنها وثنائی(Dyade) نامعین بزرگ‌وکوچك یاانواع مشتقهٔ آن (درازو کوتاه‌و پهن‌و باریك‌و بلندو پست) اصل مادی آنهاست.

۲) یعنی همان اعدادی که قوای مختلف را نمایان می‌سازد.

۳) پس نظر افلاطون در رساله طیماؤس اثبات می‌شود که گفته بود هر شیئی با قوه‌ای که هم‌جنس و مشابه آن باشد شناخته می‌شود چه نفس نیز ازهمان اصولی که خود اشیاء تشکیل یافته‌است تشکیل می‌شود مثلا واحد که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

همچنان که محرّک است مُدرِك نیز هست، بعضی از فلاسفه[1] نفس را ساخته از این
دو اصل دانسته وگفته‌اند که نفس عددی است که خود را به حرکت در می‌آورد.—
امّا آراء درباب ماهیّت وتعداد این اصول مختلف است. اختلاف بالأخصّ
در میان کسانی که این اصول را جسمانی شمرده و کسانی که آنهارا غیرجسمانی
دانسته‌اند وجود دارد، و کسانی که امتزاج کرده و در تعریف اصول از هر دو منبع ۴۰۵ الف
استفاده نموده‌اند با این هردو نیز اختلاف یافته‌اند[2]. دامنهٔ اختلاف درمورد
تعداد اصول نیز کشیده شده است: بعضی به یک اصل قائلند و بعض دیگر به چندین
اصل و باتوجّه به اصول عقاید خود است[3] که ماهیّت نفس را بیان کرده‌اند:
آنان، نه بی‌جهت، معتقد شدند به اینکه آنچه طبیعةً محرّک است از اصول
است[4] — از اینجاست که این عقیده برای بعضی از فیلسوفان حاصل شده
است که نفس آتش است؛ زیرا که آتش لطیف‌ترین و مجرّدترین[5] عناصر

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل
مظهر عقل است مثال اشیائی است که عقل آنهارا ادراك می‌کند یعنی معقولات
محض (رجوع شود بکتاب روبن در باب نظریهٔ افلاطونی در بارهٔ اعداد و مثل
از قول ارسطو صفحه ۲۰۸).

۱) منظور کسنوکراتس است.

۲) اینان که اصول نفس را هم جسمانی و هم غیر جسمانی شمرده‌اند
آمپدوکلس و آناکساگورس بوده‌اند.

۳) دربارهٔ ماهیت و تعداد مبادی.

۴) ارسطو در جملهٔ اخیر فیلسوفانی‌را در نظر دارد که نفس را بالذات
محرك دانسته‌اند و چون در تعریف نفس عنصر-یا عناصری را که قائلند وارد
ساخته‌اند ناچار چیزی که اولاوبالذات محرك است باید یکی از این مبادی باشد.

۵) بی‌آنکه مطلقا مجرد باشد.

است و بعلاوه آتش است که ابتداءً خود متحرّك است و اشیاء دیگر را به حرکت در می‌آورد. — دموکریتوس رأی خودرا بافطانت بیشتری بیان کرده و دلیل تعلّق هریک از این دو صفت[1] را به نفس نشان داده است. او می‌گوید: نفس و عقل، تنها یک واقعیت است و این واقعیت یکی از اجسام اوّلیّه و لایتجزّا است و بسبب لطافت و شکل ذرّات خود محرّك است. و از طرف دیگر قائل به این است که شکل کروی آسان‌تر از تمام اشکال به حرکت درمی‌آید و به یقین شکل عقل و آتش چنین است. — آناکساگورس، که چنانکه سابقاً مذکور شد[2] گوئی براین عقیده است که نفس چیزی غیر از عقل است، در واقع هر دورا همچون یک طبیعت تلقّی می‌کند، مع‌ذلک این فرق را قائل است که عقل برای اینکه اصل تمام موجودات فرض شود ارجحیّت دارد[3]، و به هرصورت تصریح می‌کند که از تمام موجودات تنها عقل است که بسیط و نامخالط و خالص است[4]. و آنجا که می‌گوید که عقل

۱) منظور از این دو صفت یکی لطیف بودن و دیگری محرك و متحرك بودن است (بقول هیکس) یااینکه یکی از آن‌دو مدرك بودن و دیگری محرك بودن است (بقول سیمپلیکیوس و طماس‌آکوئینی) یا به‌احتمال بیشتر یکی از آن‌دو متحرك بودن و دیگری محرك بودن است (بقول ثامستیوس و فیلوپون).

۲) ۴۰۴ ب ۱ ببعد.

۳) مفاد کلام ارسطو چنین است: اناکساگورس عقل‌را چیزی می‌داند که همه‌جا و همیشه محرك ماده‌است و چون در حیوان که خود خویشتن را بحرکت در می‌آورد قرار گیرد نفس خوانده می‌شود. معذلك هرگاه مجموعهٔ اشیاء را در نظر بگیریم عقل را بیش از نفس باید اصل بشماریم.

۴) مابعدالطبیعه ۹۸۹ ب ۱۵.

جهان‌را بحرکت درآورده‌است هردو قوّه یعنی علم‌و تحریک‌را به‌یک‌اصل نسبت می‌دهد[۱]. هرگاه این روایت درست باشدکه طالس ادّعا کرده‌است که سنگ آهن‌ربا چون آهن‌را جذب می‌کند نفسی دارد ، ظاهراً او نیز نفس‌را قوّهٔ محرّکه می‌دانسته‌است. ــ در نظر دیوگنس (چنانکه در نظر بعضی دیگر)[۲] نفس هوااست ؛ زیرا که او هوارا لطیف‌تر از تمام اجسام می‌دانست حتّی‌از اصل،وهمین‌را دلیل بر آن می‌شمردکه نفس‌ادراک می‌کندو بحرکت درمی‌آورد: هوا ازاین حیث‌که اوّل‌است‌و هرچه غیر از آن‌است ازان ناشی می‌شود ادراک می‌کند و از این حیث‌که لطیف‌ترین اجسام‌است محرّک‌است. ــ هراکلیتوس‌نیزنفس‌را اصل می‌شمارد،زیراکه نفس‌به‌نظروی بخاری‌است‌که سایر اشیاء ازان تشکیل یافته‌است[۳]. باز می‌گوید که این اصل مجرّدترین چیزی‌است‌که وجود دارد ودر سیلانی دائمی‌است، واینکه متحرّک با متحرّک شناخته می‌شود زیرا که به نظر وی و به نظر اغلب فیلسوفان[۴] تمام موجودات درحرکت‌است[۵].رای‌آلکمئون نیزدربارهٔ نفس به‌وضوح پیداست‌که چنین‌است. اومدّعی‌است‌که نفس،به‌سبب شباهتی‌که باموجودات فناناپذیردارد،فناناپذیراست وآن‌را این مشابهت به‌سبب تحرّک

---

۱) قطعهٔ ۱۲ و ۱۳.

۲) آناکسیمنس و آناگساگورس و ارکلائوس (Archelaüs).

۳) بخار گرم یا آتش نخستین.

۴) خاصه کراتولوس و سایر پیروان هراکلیتوس.

۵) از این جا برمی‌آید که نفس مدرک‌است چه درحال حرکت تمام موجودات را ، که آنها نیز پیوسته در حرکت‌است، می‌شناسد.

دائم آن حاصل شده است، زیرا که تمام اشیاء الهی، از ماه و خورشید و ستارگان و
سراسر آسمان ، همواره به نحوی متّصل در حرکت است. — از فیلسوفانی که ٤٠٥ب
فکرشان سطحی‌تر است ، بعضی مانند هیپون[۱] ، حتّی گفته‌اند که نفس
آب است ؛ عقیدهٔ آنان گویا ناشی از این باشد که نطفه در تمام حیوانات
مرطوب است[۲]؛ زیرا که هیپون ادّعای کسانی را که می گویند نفس خون است[۳]
رد می کند و می گوید که نفس اوّلیّه نطفه است و نطفه از خون نیست . —
و بعضی دیگر، مثل کریتیاس ، بران رفته‌اند که نفس خون است ازاین نظر
که اخصّ صفات نفس احساس است و این خاصیّت ناشی از طبیعت خون
است. — پس به هر کدام از این عناصر یکی از فیلسوفان قائل شده است ،
غیر از به خاك که کسی آن را نپذیرفته است ، مگر آن کسی که گفته باشد که
نفس ناشی از تمام عناصر یا خود تمام عناصر است[۴].

بنابراین ، همهٔ این فیلسوفان[۴]، نفس را با سه صفت تعریف کرده‌اند
که می‌توان آنها را حرکت و احساس و عدم جسمانیّت دانست ، و هریك
ازاین صفات به اصلی که هریك از آنان وضع کرده است تعلّق دارد[۵].
از همین جاست که کسانی که نفس را با شناسائی تعریف می کنند ، آن را یکی
از عناصر یا مرکّب از عناصر می‌شمارند[۶] ، و به این ترتیب همگی ، بجزیك

۱) Hippon.

۲) مراجعه شود به مابعدالطبیعه ۹۸۳ب۲۲ در باب طالس.

۳) امپدکلس.

٤) خلاصهٔ فصل.

٥) بعبارت دیگر در بین صفتی که هر فیلسوف به نفس نسبت می‌دهد و اصلی که برای آن وضع می کند مناسبت موجوداست.

٦) از گروه اول دیوجانس و هراکلیتوس و هیپون، از گروه دوم امپدکلس و کریتیاس و افلاطون.

تن[۱]، آرائی نزدیک به‌یکدیگر دارند. در واقع ، اینان می‌گویند که هرشیئی با شیء مشابه خود شناخته می‌شود ، و چون نفس تمام اشیاء را می‌شناسد آن را ساخته از تمام عناصر می‌دانند. به این ترتیب ، فیلسوفانی که جز یک علّت و یک عنصر مثل آتش یا هوا نمی‌پذیرند ، نفس‌را تنها از یک عنصر ساخته می‌دانند ، ولیکن کسانی که قائل به چندین اصلند نفس را مرکّب از چندین‌اصل می‌شمارند.— آناگساگورس تنها کسی‌است که می‌گوید نفس انفعال‌ناپذیراست و بهیچ وجه اشتراکی با هیچ شیء دیگری ندارد. اما اگر طبیعت آن چنین باشد، چگونه‌و به‌چه علّت شناسائی حاصل خواهد کرد؟ آناگساگورس آن را تعیین نکرده‌است ، و از اقوال او نیز به صراحت نمی‌توان آن‌را استنباط کرد. — کسانی[۲] که‌قائل به‌اصول متضادّ می‌شوند ، جملگی می‌گویند که نفس نیز از اضداد ساخته شده‌است ؛ برعکس، کسانی‌که یکی‌ازاین‌دو ضدّ یا دیگری‌را ، مثلا گرم یاسرد یاصفتی دیگر ازاین‌قبیل‌را، اصل می‌گیرند ، نفس‌را هم به‌یکی از این‌دو ضدّ مؤوّل می‌دارند، نیز ازهمین روست که ازالفاظی که درتسمیهٔ نفس‌بکار رفته‌است استعانت می‌جویند[۳]:

۱) اناگساگورس.

۲) مثل امپدکلس که قائل بچهار عنصر متقابل و دو اصل متضاداست.

۳) منظور اینست که هریک ازاین فیلسوفان می‌کوشد که وجه تسمیه‌ای برای نفس بر حسب نظر خاص خود بیاورد. بعضی آن‌را به‌نامی که مشتق از کلمه‌ای بمعنی جوشیدن‌است و بعض دیگر آن را به نام دیگری که مشتق از لفظی بمعنی سرداست می‌نامند. در باب لغت سازی‌های پیروان هراکلیتوس رجوع شود به کراتولوس افلاطون ۳۹۹.

آنان که نفس را باگرم یکی می‌دانند یقین دارند که کلمهٔ ZEN از همین جا آمده‌است؛ برعکس، کسانی که آن‌را باسرد یکی می‌شمارند، مسلّم می‌دانند که به سبب تنفّس و تبرّد است که آن را PSYCHÉ نامیده‌اند.

اینهاست عقاید رایج درباب نفس و دلائل اظهار آنها به‌نحو مذکور.

۳

<انتقاد نظریه‌ای که برحسب‌آن نفس محرك خوداست>

ابتدا باید تحقیق کرد که حرکت عبارت از چیست؟ — بی شك و به راستی نه‌فقط نادرست‌است که جوهر نفس‌را مانند کسانی‌ملحوظ کنیم که ۴۰۵ب ۳۱ نفس‌را ، به‌آنچه خود را به حرکت درآورد یا قابل به حرکت درآوردن خوداست تعریف کرده‌اند بلکه این‌نیزمطلقا ناممکن‌است که حرکت به‌نفس تعلّق گیرد [۱].

ماسابقاً به‌ثبوت رسانیده‌ایم که محرّك خود متحرّك بالضّروره‌نیست [۲]. هر شیئی به‌یکی از دو طریق ممکن‌است درحرکت باشد: یا به شیئی دیگر [۳] یاخود به‌خویشتن. هرگاه چیزی به‌سبب اینکه شیء متحرّکی حاوی‌آن‌است درحرکت باشد ، گوئیم با شیء دیگر حرکت می‌کند ، مثل ملاحان ، که حرکت آنان بهمان ترتیب نیست که کشتی راست . کشتی بنفسه حرکت می‌کند ، و ملّاحان به سبب اینکه درکشتی متحرّك جای دارند . و این امر وقتی به‌وضوح می‌رسد که اعضای‌آنان را درنظر گیریم: چه‌حرکت خاصّ

---

۱) اعم از اینکه حرکت را به هر نحوی بگیریم . بعقیدهٔ ارسطو حیوان از این حیث که موجودی‌است که خود به‌حرکت درمی‌آید به‌دو جزء متحرك‌و محرك که بدن‌و نفس‌است تقسیم می‌شود و جزء محرك نامتحرك‌است .

۲) فیزیك:دفتر۸ بند ۵ .

۳) به‌عبارت دیگر بالعرض حرکت می‌کند .

پاها راه رفتن‌است ، که حرکتِ خاصّ‌انسان نیز همان‌است؛ و حال‌آنکه راه رفتن به ملّاحان نسبت داده نمی‌شود.ـ چون اصطلاح «متحرّك‌بودن» می‌تواند به‌این دو طریق بکاررود ، اینك باید دربارهٔ نفس تحقیق کرد که آیا او به خود متحرّك‌است یا در حرکت سهیم‌است . و چون حرکات برچهار قسم‌است[۱] : انتقال و استحاله وذُبول و نموّ ، حرکتِ نفس ، یا می‌تواند به یکی از این اقسام باشد ، یا به چند قسم از آنها ، یا به‌تمام آنها. اما اگر نفس‌متحرّك بالعرض نباشد ، بالطّبیعه واجد حرکت خواهدبود. اما اگر چنین باشد مکانی هم خواهد داشت ، زیرا که تمام حرکاتی که نام بردیم در مکان‌است[۲]. ــ بعلاوه ، هرگاه ذات نفس این باشد که خود را به‌حرکت درآورد، تعلّقِ حرکت به‌آن بالعرض نخواهد بود : چنانکه در مورد شیئی که سفید رنگ‌است یا در مورد شیئی که سه ذراع طول دارد چنین‌است[۳]. این تعیّنات نیز در حرکت‌است ولی فقط بالعَرَض ، زیراکه

---

۱) مشائین شرق نیز حرکت‌را در چهار مقوله می‌دانند بااین‌تفاوت که ذبول و نمو را چون هر دو حرکت در مقولهٔ کم‌است قسم واحدی به شمار می‌آورند و علاوه بر آنها به حرکت در مقولهٔ وضع نیز همچون قسم مستقلی از حرکات قائلند ، م.

۲) ارسطو حرکت انتقالی‌را شرط لازم برای تمام حرکات دیگر می‌شمارد (کتاب طبیعت۲۶۰ب۱۳و۱۹ و کون و فساد۳۲۰ الف۱۸و۳۲۲ب۹) پس‌اگر نفس بالطبیعه دارای حرکت باشد حرکت اورا به‌هر قسم تصورکنیم مستلزم مکان خواهد بود و قبول مکان برای نفس باطل‌است،اما اگر حرکت نفس‌را بالعرض بدانیم این اشکال از میان می‌رود.

۳) بالعرض حرکت می‌کند و جسمی که این دو صفت بآن تعلق دارد بالطبیعه در حرکت می‌باشد.

آنچه واقعاً به حرکت درمی‌آید حاملی‌است که اینها تعلّق به‌آن دارد، یعنی جسم ؛ و دلیل اینکه مکان طبیعی برای آنها نیست[1] همین است . اما اگر درست باشد که نفس بالطّبیعه در حرکت سهیم‌است چنین مکانی خواهد داشت[2].— بعلاوه ، هرگاه نفس بالطّبیعه در حرکت باشد ، باید بتواند متحرّك به‌حرکت قسری نیز باشد؛ وهرگاه متحرّك به‌حرکت قسری باشد، باید بتواند بالطّبیعه نیز درحرکت باشد[3]. و همچنین‌است درباب سکون؛ زیرا که نهایت حرکت طبیعی شیء مکان سکون طبیعی‌آن شیء نیزهست، و به‌همین ترتیب، نهایت حرکت قسریِ آن مکانِ سکون قسری آن‌است. امّا حرکات یا سکنات قسری نفس چه می‌تواند بود ؟ حتّی اگر بخواهیم دراین‌مورد به‌تخیّل نیز بپردازیم ، بیان آن‌آسان نخواهد بود[4].— وانگهی،

۱) بلکه مکان طبیعی فقط برای جسمی‌است که آنها به‌او تعلق دارد.

۲) دلیل سابق چنین‌بود که قبول حرکت برای نفس‌مستلزم قبول مکان برای آنست و این دلیل چنین‌است که قبول حرکت برای نفس مستلزم قبول مکان‌طبیعی برای‌آنست یعنی‌همانطورکه هرعنصری‌دارای مکان (یاحیز)طبیعی است نفس‌را نیز باید چنین مکانی باشد و حال‌آنکه چنین نیست.

۳) هرگونه حرکت عنصری که متوجه به سوی مکان طبیعی آن باشد حرکت طبیعی‌است و هرگونه حرکتی‌که درخلاف جهت باشد حرکت قسری است یعنی‌تحت تأثیر عاملی‌است که خارج ازطبیعت قرار داردو هرعنصری که دارای حرکت طبیعی باشد باید بتواند حرکت قسری نیز بپذیرد و بالعکس. رجوع شود بکتاب طبیعت ۲۱۵ الف۱ وکون وفساد ۳۶۶ ب۲۶.

۴) یعنی اگر تخیل خود را رها کنیم تا بتواند انواعی ازحرکت یا سکون قسری‌را با تأویلاتی به‌نفس نسبت دهد این‌کار به‌سهولت صورت‌پذیر نخواهدبود زیراکه‌آنچه در وجود حیوان‌حرکت‌قسری‌را می‌پذیرد شیء مرکب از ماده و صورت‌است نه‌نفس.

هرگاه به سوی بالا حرکت کند آتش خواهد بود ، و اگر به سوی پائین در حرکت باشد خاك خواهد بود؛ زیرا که حرکات این اجسام چنین‌است وهمین استدلال برحرکات متوسّط[1] نیز قابل‌اطلاق‌است.ــ اشکال دیگر: چون در واقع چنین به‌نظر می‌آید که نفسْ بدن را به حرکت درمی‌آورد ، می‌توان به حق چنین فرض کرد که نفس با همین حرکاتی که بوسیلهٔ آنها خود او حرکت می‌کند بدن را به حرکت درمی‌آورد؛ امّا اگرچنین باشد، قول به عکس آن نیز صحیح‌است که حرکتی که بدن متحرّك به آن‌است
همان‌است که نفس‌را به‌حرکت درمی‌آورد. و چون بدنْ متحرّك به‌حرکت انتقالی‌است[2].نفس نیز باید بتواند به‌همان طریقی که بدن راست، چه به‌جملهٔ خود[3] وچه به‌اجزاء خود، جا به‌جا شود[4]. اما هرگاه چنین امکانی حاصل شود این نیز باید ممکن باشد که نفس از بدن دور گردد و به‌آن رجعت ۴۰۶ ب

۱) منظور حرکات آب و هواست که متوجه بسوی مکانهای متوسطی بین آتش و خاك‌است.

۲) یا از طریق استحاله یا از طریق نمو حرکت کند ، به‌عبارت دیگر اعم از اینکه حرکت اینی یا کیفی یا کمی حاصل کند ، نفس باید جابجا شود (می‌دانیم که استحاله یا نمو نیز مستلزم انتقال‌است).

۳) شیئی که به کل خود حرکت کند در مکان جا به‌جا می‌شود اما شیئی که به‌اجزاء خود حرکت می‌کند اجزاء آن نسبت به‌یکدیگر در حرکت است ولی کل شیء در مکان سابق خود مستقر است مثل گردش کره بر روی محور خود (کون و فساد ۳۲۰ الف ۱۹) و این همان‌است که بعداً حرکت وضعی نامیده‌اند.

۴) و این باطل‌است.

یابد ، و ازاین‌جا نتیجه خواهد شد که حیوانات مرده بتوانند دوباره زنده شوند[۱] . - [ممکن‌است بگویند که] شیء دیگری جز خود نفس می تواند حرکتی بالعرض به‌نفس به‌بخشد چنانکه حیوان می‌تواند به حرکت قسری رانده شود[۲]. [این درست‌است] ، ولیکن در این صورت دیگر نباید قبول داشت‌که شیئی که ذاتاً متحرّك به‌خویشتن‌است بتواند با شیءدیگربه‌حرکت درآید، مگر بالعرض، همان‌طورکه چیزی که بخود یا برای خود خیراست نمی‌تواند به‌چیز دیگر یا برای چیز دیگر خیر باشد. و برفرض اینکه نفس متحرّك باشد ، سزاوارتر این‌است‌که بگوئیم با اشیاء محسوس به حرکت درمی‌آید[۳]، - بعلاوه، هرگاه بگوئیم که نفس‌خودرا به‌حرکت درمی‌آورد

۱) قبول حرکت برای نفس این نتیجهٔ باطل را نیز می‌دهد که نفس بتواند از بدن مفارقت جوید و به آن عود کند. البته باید دانست که عقیده به‌رستاخیز در فلسفهٔ ارسطو نمی‌توانست موجه باشد.

۲) نفس حیوان به‌دو طریق می‌تواند بالعرض درحرکت باشد یابنفسها حرکت عرضی میکند وآن وقتی‌است که شیء مرکب از ماده و صورت یانفس‌و بدن را به حرکت در می‌آورد و چون خود او نیز جزء این شیء مرکب‌است بالعرض متحرك می‌شود یا اینکه نفس حرکت عرضی را بوسیله خود پیدا نمی‌کند بلکه در موقعی چنین می‌شود که حیوان با عامل خارجی به‌حرکت درآید.

۳) مفاد جواب ارسطو به‌اعتراض سابق این‌است که هرگاه قبول داشته باشیم که نفس بالعرض بر اثر عامل خارجی به حرکت درمی‌آید از یک طرف نفس‌را بالذات و بالطبع متحرك دانسته‌ایم‌و ازطرف دیگر آن‌را متحرك بشیء دیگر شمرده‌ایم پس باید گفت که نفس به‌ذات خود متحرك نیست کسانی که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

بهاین معنی‌است که بگوئیم که خود نفس‌است‌که به حرکت درمی‌آید ؛ و چون درهرگونه حرکتی شیء متحرّك، ازآن حیث که متحرّك‌است،جابه‌جا می‌شود [لازم می‌آید] که نفس از جوهر خود عاری گردد ، مشروط براینکه نفسْ بالعرض خودرا به حرکت درنیاورده باشد ، بلکه حرکت به جوهر خود او بالذّات تعلّق گرفته باشد[1]. — حتّی بعضی از فیلسوفان گفته‌اند که نفس به‌همان طریقی که خودرا به‌حرکت درمی‌آورد ، جسمی‌را نیزکه دران قرار دارد تحریک می‌کند[2]. مثلا ، رأی دموکریتوس چنین است ، وآن تقریباً به سخن فیلیپوس[3] کمدی نویس می‌ماند که گفته‌است که ددالوس پیکرهٔ چوبینی را که از زهره[4] ساخته بود با سیمابی که دران

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نفس را به‌ذات خود متحرك می‌شمارند احساس‌را حرکتی بالذات برای نفس می‌دانند و حال آنکه احساس حرکتی‌است که شیء محسوس آن را به‌وجود می‌آورد و با تغیرات جسمانی همراه‌است پس‌از این‌لحاظ نیز نمی‌توان گفت که نفس بخود متحرك‌است.

---

۱) هرگونه حرکتی تغیری‌است. پس هرگاه نفس ازآن حیث که نفس است خودرا به‌حرکت درآورده و حامل حرکت نیز خود آن باشد باید طبیعت آن فساد بپذیرد و جای آن‌را طبیعت دیگر بگیرد و این باطل‌است.

۲) نظریهٔ دیگری‌را طرح و انتقاد می‌کند و آن مبتنی‌است براینکه نفس دارای حرکت مکانی‌است که جزء به‌جزء با حرکات بدن مرتبط و مناسب‌است وآن حرکات‌را به‌بدن منتقل می‌سازد.

۳) Philippe که کمدی Dédale را نوشته‌است فرزند اریستوفان‌است.

۴) Aphrodite.

فروریخت به جنبش درآورد. بیان دموکریتوس نیز به‌همین معنی‌است : او می‌گوید که کُرات لایتجزّا ۱ ، که چون طبیعت‌آنها اینست که هرگز در حال سکون قرار نگیرند درحرکتند ، تمام بدن را می‌کشانند و به‌حرکت درمی‌آورند. ولی ماهم می‌پرسیم که آیا همین اجزاء لایتجزّاست که سکون‌را نیز موجب می‌شود ؟ چگونه می‌تواند چنین باشد ؟ این‌است مطلبی که تبیین آن دشوار بلکه ناممکن‌است ، و بطور کلّی، چنین به‌نظر نمی‌رسد که نفس حیوان‌را به‌این طریق به‌حرکت درآورد، بلکه در واقع به وساطتِ نوعی از اختیارو تفکّراست [که محرّکِ حیوان می‌شود][۲].

در رسالهٔ طیماؤس نیز عیناً به همین نحو[۳] عمل محرّک نفس نسبت

---

۱) منظور اجزاء لایتجزای کروی‌است که نفس‌ازآنها ترکیب می‌شود وبسبب تحرك فوق‌العادهٔ خود حرکات خودرا به‌تمام بدنی که باآن درتماس است منتقل می‌سازند.

۲) استدلال کلی‌است که بر تمام نظریات کسانی که نفس را متحرك بالذات می‌دانند قابل تطبیق‌است.— ارسطو می‌گوید که نفس‌و بدن دو شیء نیستند که باهم درتماس باشند چه آن دو از یکدیگر مانند صورت از ماده جدائی ناپذیرند تا آنجا که تبیین رابطهٔ آنها با یکدیگر ازطریق علم طبیعی محال‌است. نفس را نباید مانند ملاحی پنداشت که کشتی خود را حرکت می‌دهد ، محرك حیوان نفس نیست بلکه صورت‌است اما نه‌صورت طبیعی که او خود دارد ، بلکه صورت کاملی که حیوان به‌سبب ذات خود به‌سوی آن مایل‌است. خلاصهٔ کلام: محرك‌حیوان‌صورتی‌است که‌مطلوب‌اوست‌واین‌مطلوب چون بدست آمد حیوان بی‌حرکت می‌ماند و آرام و قرار می‌گیرد همان‌طور که جسم طبیعی درمکان طبیعی خود چنین می‌شود.

۳) یعنی به‌همان ترتیب که دموکریتوس بیان کرده بود.

به‌بدن به‌طریق طبیعی تبیین می‌شود : نفس به سبب تداخلی که با بدن دارد درهمان حالی که خود را به حرکت درمی‌آورد بدن‌را نیز تحریک می کند. زیرا که ، [صانع][۱] بعدازاینکه نفس را از عناصر صورت پذیر ساخت و آن‌را برطبق اعداد متناسب تقسیم کرد ، برای اینکه نفس احساسی‌فطری از تناسب درخویشتن داشته باشد و جهان حرکات متناسب انجام دهد ، ۲۰
امتداد مستقیم را به شکل دایره خم کرد ، و پس از تقسیم آن دایره واحد به‌دو دایره‌ای که در دو نقطه بهم متّصل‌است ، یکی ازاین دو دایره را نیز به هفت دایره تقسیم کرد ، ازاین‌جهت که<دراین هیئت تألیفی>حرکات ۴۰۷ الف
آسمان همان حرکات نفس‌است[۲]. ــ اما ، اوّلاً ، صحیح نیست که نفس را

۱) Dêmiourgos «نامی‌است که افلاطون در رسالهٔ طیماوٌس خدای جهان‌آفرین را بدان نامیده‌است... افلاطون صانع متعال‌را غیرازخدایان فرودست می‌داند. صانع متعال خالق نفس عالم‌است و هموست که خدایان دیگر را آفریده و مأمور خلق موجودات فناپذیر ساخته‌است » (فرهنگ فلسفی لالاند). ــ البته باید دانست که به‌اعتبار دیگر خدا در نظر افلاطون منطبق بر مثال خیر یا مثال المثل می‌شود. اما مثال به‌معنی افلاطونی خود نمی‌تواند خالق باشد. لذا خدا ازآن حیث که سازندهٔ جهان‌است درآراء افلاطون منطبق برهمین مفهومی می‌شود که نام Dêmiourgos گرفته‌است‌وبهمین‌سبب‌است که ماآن‌را به کلمهٔ صانع که حاکی ازهمین جنبهٔ سازندگی‌وآفرینندگی خدای متعال‌است ترجمه کرده‌ایم(م).

۲) رجوع‌شود به‌رسالهٔ طیماوٌس صفحه ۳۴ب ببعد. ــ دراین بیان رسالهٔ طیماوٌس که مورد بحث زیادی از طرف مفسرین‌آثار افلاطون قرارگرفته پاره‌ای از مطالب علمی با بعضی از رموز اساطیری به‌هم آمیخته است و در تأویل

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

مقدار بدانیم . پیداست، که در رسالهٔ طیماؤس قصد این بوده‌است، که

بقیه حاشیه از صفحهٔ قبل

آن باید به‌معانی رموز توجه داشت در صورتی که ارسطو آن را به‌ظاهر عبارت گرفته‌و مورد انتقاد قرار داده‌است. خلاصهٔ بیان طیماؤس به‌طوری که در فهم این فقره از متن کتاب نفس به‌کار آید چنین‌است که جسم جهان موجود زنده‌ای‌است یعنی دارای نفس‌است و نفس جهان بر جسم آن مقدم‌است و از طرف دیگر نفس انسانی عالمی صغیر درعالمی کبیراست و موازات این‌دوعالم یعنی موازات جهان با نفس شرط شناسائی‌است. عناصری که نفس‌جهان‌را پدید آورده‌است ذات تقسیم‌ناپذیر (یعنی ذات عین Même که عالم مثل‌است) و ذات تقسیم پذیر (یعنی ذات غیر Autre که جهان محسوس‌است) می‌باشد صانع بمدد این‌دو ذات ذات دیگری ترکیب نموده و سپس این سه‌را به‌هم آمیخته و ذات چهارمی پدید آورده‌است تادر بنای کرهٔ سماوی بکار ببرد. آنگاه صانع از روی نسب پیچیدهٔ ریاضی یعنی اعدادی مانند آنچه فواصل اصوات را حاصل می‌کند آن‌را به‌هفت جزء تقسیم می‌نماید یعنی فواصل آنهارا باوسائط عددی متوافق پر می‌کند. چون به‌این ترتیب خلیطی بدست آمد صانع کرهٔ سماوی‌را می‌سازد: این‌خلیط‌را به‌شکل دو رشتهٔ متوالی درمی‌آورد بعد دوقسمت آن‌را به‌شکل دو دایرهٔ متحدالمرکز خم می‌سازد که دایرهٔ خارجی دایرهٔ عین (Equateur) و دایرهٔ داخلی دایرهٔ غیر (Ecliptique)است. این دایرهٔ اخیر با تقسیمات شش‌گانه به‌هفت دایرهٔ متحدالمرکز تقسیم می‌شود که هرکدام مربوط به‌یکی‌ازسیارات‌است. بالعکس‌دایرهٔ اول غیرمنقسم می‌ماند،واز همین‌رو حرکت ذات عین(وحدت) اولویت می‌یابد. این دایره‌ها حرکاتی در جهات مختلف و با سرعت‌های مختلف انجام می‌دهند و بالاخره جسم جهان نیز در توافق‌و تناسب صحیحی بانفس آن درمی‌آید و قرار می‌یابد.

۱) مقدمهٔ باید گفت که افلاطون مقدار را جزء مفاهیم ریاضی که

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

* نفس جهـان از طبیعت همان چیزی‌است که عقل نام دارد، زیرا که البتّه آن‌را به نفس حسّاس یا به نفس شهوی، که حرکات آنها انتقال دورانی

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

واقعیات متوسط در بین مثل‌وجهان محسوس‌است می‌شمارد اما ارسطو مفاهیم ریاضی را فقط حدودی می‌داند که از طریق انتزاع منطقی از اجسام به‌دست آمده‌است. — اینک گوئیم که خلاصهٔ اولین استدلال ارسطو در رد افلاطون (۴۰۷ الف ۲—۱۰) چنین است که نفس را نمی‌توان مقدار دانست زیرا که نفسی که افلاطون در رسالهٔ طیماؤس آن‌را نفس جهان دانسته‌وبصورت دایره یا حرکت دورانی‌درآورده‌است همان عقل‌است چه نفس شهوی و نفس‌حساس بعداز نفس جهان بوجود آمده‌اند و دارای خصوصیت نفس جهان که حرکت دورانی‌است نیستند بلکه به‌خط مستقیم‌به‌سوی‌اموری که متعلق ادراک‌آنهاست توجه می‌کنند (طیماؤس ۴۴ تا ۴۳) اما عقل همان تعقل است که فعل عقل می‌باشد و بدون آن عقل وجود بالقوه خواهد داشت نه بالفعل و تعقل نیز با معقولات که متعلق تعقل‌است یکی‌است چه هرگاه معقولاتی نباشد تعقلی صورت نخواهد گرفت. اما در استدلال عقلی یک سلسله از مفاهیم بکار می‌رود که مانند سلسلهٔ اعداد نسبت به‌همدیگر تتابع دارد یعنی مفاهیمی‌است که هرکدام ازآنها از دیگری مشخص‌ومتمایزاست و اجزاء هرمفهوم در همدیگر تداخل یافته و تشکیل وحدتی داده‌است پس نتیجه می‌گیریم که اتصال و وحدت فقط در داخل یک مفهوم عقلی‌است و از مفهومی به‌مفهوم دیگر چنین اتصالی وجود ندارد بلکه مفاهیم عقلی‌تشکیل سلسله‌ای‌را می‌دهد که وحدتی که دربین‌حلقه‌های‌آن وجود دارد وحدت تتابعی‌است Unité de consécution از آن قبیل که در بین اجزاء کم منفصل و سلسلهٔ اعداد وجود دارد نه‌وحدت اتصالی که درمقدارموجوداست پس‌عقل‌را یا باید مانند صورت محض‌غیرقابل انقسام بدانیم یا اتصال آن را از نوع اتصالی که درعدد وجود دارد بشماریم پس عقل مقدار نیست و چون چنین باشد نفس نیز مقدار نمی‌تواند بود.

نیست،نمی‌توان تشبیه کرد. امّا عقل مانند تعقّل واحدو متّصل است وتعقّل با معقولات یکی است؛ ازطرف دیگر معقولاتْ وحدتِ تتابعی دارد، مانند عدد نه مانند مقدار . بهمین سبب، عقل متّصل بمعنی اخیر نیست[۱] ، بلکه یا خود تقسیم ناپذیراست ، یا اینکه متّصل است ، ولی نه مانند مقدار . — در واقع ، هرگاه عقل مقدار باشد ، باید دید که چگونه خواهد اندیشید؟[۲]

۱) یعنی اتصال مقداری ، یا بعبارت دیگر ، اتصالی از آن قبیل که درکم متصل وجود دارد.

۲) ازاین‌جا ببعد، ایراد دوم ارسطو به‌رسالهٔ طیماؤس‌است که می‌خواهد درضمن آن بگوید که بین امتداد وفکر تجانس و توافقی نمی‌تواند بود وحرکت طبیعی دوایر با حرکت روحانی فکر ارتباطی نمی‌تواند داشت و تماس مادی فکر با موضوع خود قابل تبیین نیست. دراین استدلال وجوه مختلفی که تماس مادی فکر با متعلق خود ممکن است پیدا کند طرح و انتقاد گردیده‌است: هرگاه ذهن مقدار باشد ، اجزاء آن یا مقادیراست یا نقاط؛ اگر نقاط باشد، چون نقاط درضمن حرکت دورانی فکر متوالیاً یکی پس‌ازدیگری بامتعلق فکر تماس‌یابد تعقل این موضوع حاصل می‌شود؛اما ، چون نقاط هرمقداری غیرمتناهی‌است، برای تماس آن با شیء دیگر زمان غیرمتناهی لازم‌است،پس عقل نباید هیچ امری را درزمان متناهی و محدودی تعقل کند ، و این باطل است. اما اگر اجزاء ذهن مقادیر باشد ، چون هرکدام ازقطعات متشابه‌و متجانس این‌مقدار متوالیاً با شیء واحدی تماس می‌گیرد، یا عقل باید شیء واحدی‌را به‌دفعات متعدد تعقل کند،واین نیز باطل است ؛ یا باید فرض کنیم که تماس یک جزء از عقل باشیء خارجی برای تعقل‌آن کافی‌است دراین‌صورت چه‌لزوم دارد که عقل‌را دارای حرکت دورانی و اتصال مقداری فرض کنیم. و هرگاه دایره با یکایک اجزاء خود باشیء تماس نمی‌گیرد بلکه من‌حیث‌المجموع فکر می‌کند

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

به جملهٔ خود، یا به یکی از اجزاء خود ؟ اگر به یکی از اجزاء خود باشد، یا به مقداری‌است و یا به‌نقطه‌ای (اگر لازم باشد که نقطه‌را جزء بدانیم)[1]. پس اگر به‌نقطه‌ای‌باشد ، چون تعداد نقـاط غیرمتناهی‌است ، پیداست که هرگز عقل به طیّ [جملهٔ] آنهـا قادر نخواهد آمد . اگر به مقداری باشد ، موضوع واحد را به دفعات متعدّد ، یا حتّی به دفعات نامتناهی خواهد اندیشید . و حال آنکه پیداست که او جز یک بار نمی‌تواند بیندیشد . و هرگاه کافی باشد که به‌وسیلهٔ یکی از اجزاء خود [با اشیاء] تماسّ حاصل کند ، چه لزوم دارد که متحرّک به حرکت دورانی باشد ، یا اینکه مطلقاً مقداری داشته باشد ؟ امّا هرگاه برای اینکه بیندیشد ، باید بوسیلهٔ کلّ دایره تماسّ‌حاصل کند، تماسّ بوسیلهٔ اجزاء چه می‌شود؟ بعلاوه ، چگونه منقسم‌را با نامنقسم، و نامنقسم‌را با منقسم، خواهد اندیشید؟ و واجب‌است که عقل خود همین دایره باشد[2] ، زیرا که حرکت عقل تعقّل است ، و حرکت دایره انتقال دورانی‌است . پس اگر تعقّل انتقـال دورانی باشد ، عقل‌دایره‌ای خواهد بود که دارای چنین انتقال دورانی یعنی‌تعقّل‌است.—

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

تماس اجزاء چه معنی دارد. بالاخره اگر اجزاء عقل‌اجزاء شیء‌را می‌اندیشندو هرجزئی از عقل باجزئی از شیء تماس می‌گیرد امور نامنقسم مثل صورتهای مجرد محض که‌جزئی‌ندارد چگونه شناخته و دریافته می‌شود و بالعکس .

۱) زیرا که نقطه جزئی از مقدار نیست.

۲) عمل عقل تعقل‌است‌و عمل دایره حرکت دورانی‌است‌و چون تعقل حرکت دورانی‌است عقل نیز همان دایره‌است.

امّا آنچه تا به ابد متعلّق تفکّرِعقل خواهد بود چیست[۱]؟ زیرا که چون انتقال دورانی ابدی است ، باید چنین متعلّقی نیز باشد[۲] . امّا اندیشه‌های عملی محدود به‌حدودی‌است (زیراکه هریک‌ازآنها شیء دیگری‌را در مدّ نظر دارد)، و اندیشه‌های نظری [هم] به‌همان وجهی که تعابیرمنطق آنها محدود می‌شود حدودی دارد. وهرتعبیرمنطق یا تعریف‌است یا برهان. برهان از اصلی آغاز می‌شود و غایت آن‌را می‌توان گفت که همان قیاس[۳] یا نتیجه‌است ؛ برهان حتّی اگر محدود هم نباشد[۴] ، لااقلّ در همان جهت مقدّمه به سوی نفس خود عود نمی‌کند ، بلکه ، متوالیاً به مدد حدّ

---

۱) ایراد سوم اینکه تفکر حرکت دورانی‌است‌وبهمین سبب‌آغازو‌پایان ندارد پس باید موضوع جاودانی داشته باشد و آن چیست؟

۲) بعقیدهٔ ارسطو هیچ‌چیز نمی‌تواند موضوع تفکر جاودانی‌باشد زیرا که افکار عملی با غایات خود محدود و متناهی می‌شود و افکار نظری یا نطق درونی یعنی سیر تدریجی فکر از مبادی به‌نتایج صورت می‌گیرد و این سیر یا بصورت حداست که موضوع خودرا محدود می‌سازد و یا بصورت برهان‌است که چون به‌نتیجه رسید انتها می‌پذیرد.

۳) Syllogisme.

۴) منظور ارسطو این‌است که استدلال دوری که ازنتیجهٔ حاصله دوباره به‌سوی مقدمه بازگردد به‌هیچ‌وجه ممکن نیست. البته دربعضی ازموارد براهین با همدیگر تتابع می‌یابد ، یعنی برهان به‌نتیجهٔ معینی که ازآن حاصل می‌شود محدود نمی‌گردد. بلکه نتیجهٔ حاصله خود مقدمهٔ برهان دیگر واقع می‌شود و هلم جرا. ولی به‌هرصورت این تتابع پیوسته درخط مستقیم پیش‌می‌رود نه‌اینکه سلسلهٔ براهین دایره‌ای پدید آورد که پایان آن دوباره آغاز آن باشد.

وسط و حدّ طرف[۱]، درخطّ مستقیم پیش می‌رود. تعاریف نیز به‌همین‌ترتیب جملگی محدود است[۲]. ــ بعلاوه[۳]، چون حرکت انتقالی دورانی واحدی به‌دفعات متعدّد انجام می‌گیرد، عقل نیز باید شیء واحدی را به‌دفعات متعدّد متعلّق تفکّر قرار دهد. ــ دیگر اینکه[۴]، عقل بیشتر به سکون یا توقّف شباهت دارد تا به حرکت، وهمچنین‌است قیاس. واز طرف دیگر، آنچه [حرکت آن][۵] شاقّ یا قسری‌است درحدّ اعلای سعادت نیست[۶] پس هرگاه حرکت
نفس نفی ذات آن باشد نفس برخلاف طبیعت خود حرکت خواهد کرد. ــ ۴۰۷ب
این نیز رنج‌آوراست[۷] که با بدن آمیخته باشد بی‌آنکه بتواند از آن مفارقت جوید، علاوه براینکه‌باید ازآن‌اجتناب کند، هرگاه این‌قول، چنانکه

۱) منظور حدین اکبر و اصغراست که طرفین قیاس‌را تشکیل می‌دهد.

۲) یعنی به‌همان ترتیب که براهین محدود می‌شود، چه‌آنها نیز پیوسته مبدأی و غایتی دارد.

۳) ایراد چهارم ارسطو.

۴) ایراد پنجم این‌است که فکر فعلیت‌است و به‌همین سبب حرکت و صیرورت را درآن راهی نیست. چنانکه در کتاب طبیعت، ۲۴۷، ب، ۱۰ می‌گوید که «عقل با سکون و توقف می‌شناسدو می‌اندیشد».

۵) در ترجمهٔ فرانسوی چنین‌است. «آنچه شاق یا قسری‌است در حد اعلای سعادت نیست» و ما از روی ترجمهٔ انگلیسی هیکس بواسطه ترجمهٔ عربی جدید اصلاح کرده‌ایم(م).

۶) حداعلای‌سعادت‌در رسالهٔ طیماؤس به‌نفس‌نسبت داده‌شده‌است. وچون ماهیت عقل بسبب فعلیت خود سکون یاتوقف‌است، حرکت مانع سعادت‌آنست.

۷) ایراد ششم ارسطو.

عادت بران جاریست و بسیاری دران متّفقند[۱]، صحیح باشد که برای عقل بهتراست که با بدنی متّحد نباشد[۲]. — بعلاوه[۳] علّت انتقال دورانی آسمان مبهم می‌ماند: علّت این انتقال دورانی جوهرِ نفس نیست[۴] بلکه نفس بالعرض چنین حرکتی دارد ؛ این علّت بطریق اولی جرم هم نیست[۵]؛ زیرا که نفس بیش از جرم چنین صلاحیتی دارد و حتّی نمی‌گویند که اگر چنین باشد بهتراست. مع ذلک می‌بایست دلیلی که خدا به سبب آن نفس را به حرکت دورانی درمی‌آورد خود این باشد که حرکت برای آن بهترازسکون است ؛ وهرگاه حرکتی بدین‌سان داشته باشد نیکوتر ازاین‌است که به قسم دیگری حرکت کند[۶].

۱) افلاطون و افلاطونیان رجوع شود به‌فیدون ، ۶۶ ، ب.

۲) افلاطونیان می‌گویند که آنچه با طبیعت عقل توافق بیشتری دارد این‌است که از بدن مفارق‌باشد پس بیان طیماؤس که تحریک نفس را برطبق اصول طبیعی و بسبب تداخل آن بابدن می‌داند درست نمی‌تواند بود(۴۰۶ ب۲۷ از همین کتاب).

۳) ایراد هفتم.

۴) یعنی جوهر نفس جهان نیست، زیرا که در طیماؤس حرکت‌دورانی بعد از نفس جهان به‌وجود می‌آید و علت آن نمی‌تواند بود ، بلکه صانع آن‌را بر خلیط نفس می‌افزاید.

۵) زیرا که بدن متحرک‌است نه محرک.

۶) اینکه در این‌جا لفظ بهتر به‌کرات استعمال می‌شود ازآن‌جاست که در الهیات طیماؤس همه‌جا بحث از این‌است که جهان و آنچه در اوست باید نیکو باشد ، پس در همه‌جا باید در صدد یافتن وجه نیکوتر برآمد.

ولیکن چون تحقیق از این قبیل بامباحث دیگر[۱] بیشتر تناسب‌دارد. فعلاً آن‌را به کنار گذاریم. ــ اکنون خلاف دیگری که این عقیده‌و عقاید اکثر کسانی که راجع به نفس بحث می کنند منجرّ به آن می گردد : اینان می گویند که نفس با بدن متّحد است و دران جای دارد ؛ بی‌آنکه به‌هیچ وجه روشن سازند که علّت این اتّحاد چیست و بدن [در این میان] چه سلوکی دارد[۲]. وحال آنکه بنظرمی‌رسد که چنین تبیینی واجب باشد: زیرا که به‌سبب مشارکت این‌دو با یکدیگراست که یکی‌فاعل‌و دیگرمنفعل‌می‌شود. یا اینکه یکی حرکت می کند و دیگری به حرکت درمی‌آورد ؛ وهیچ کدام ازاین‌روابط متقابل‌به‌اشیائی که برحسب تصادف اختیارشود تعلّق‌نمی گیرد. ولیکن این فیلسوفان تنها می کوشند تا طبیعت نفس را تبیین کنند. امّا، از جسمی که نفس‌را می‌پذیرد هیچ‌گونه تعریفی به عمل نمی‌آورند: چنانکه گوئی ممکن‌است که، برطبق اساطیر فیثاغوریان[۳]، هرگونه نفسی بتواند به‌هرگونه بدنی درآید! <این‌خلاف‌است> زیرا که چنین به‌نظر می‌آید که هربدنی دارای صورتی‌وشکلی باشد که خاصّ‌خودآنست، واین بیان تقریباً بدان می‌ماند که بگویند که صنعت نجّاری را می‌توان بانای به‌کار بست[۴] :

۱) اشاره‌است‌به کتاب طبیعت، VIII، یا بکتاب‌آسمان، I، و یا به کتاب مابعدالطبیعه.

۲) ایراد هشتم که آخرین ایراد ارسطواست و ضمناً طرحی از نظریه خاص‌اورا که‌در دفتر دوم خواهدآمدبه‌دست می‌دهد.

۳) اشاره به عقیدهٔ تناسخ ارواح Métempsycose یا به عبارت دیگر تناسخ ابدان Métensomatose در مذهب فیثاغوریان‌است.

۴) ترجمه تحت‌اللفظی جمله چنین‌است که « صنعت نجاری‌را می‌توان

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

درواقع صنعت باید آلات خاصّ خودرا بکار بردو نفس هم بدن [مخصوص] خویش را[۱].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

در نای وارد ساخت » و صورتی که در اینجا آمده منقول از Nuyens صفحه ۲۳۱ از ترجمه فرانسوی کتاب تحول روانشناسی ارسطواست و مطابق باترجمه عربی قدیم(م).

۱) هرمادهای هرصورتی را نمیپذیرد (کتاب طبیعت ۱۹۴ب۹).

۴

< نظریه‌ای که برحسب آن نفس ایتلاف است و نظریه‌ای که برحسب آن نفس عددی است محرك خود>

اما رأی دیگری نیز دربارهٔ نفس به‌ما رسیده است که بسیاری از فلاسفه آن را در قوّت اقناع از هیچ یک از آرائی که مذکور داشتیم کمتر نمی‌دانند ، و این رأی در تقریرات شایع در بین عامّه نیز مورد استناد قرار گرفته است [1] ، طرفداران این رأی می‌گویند که نفس نوعی از ایتلاف است ، زیرا که < در نظر ایشان > ایتلاف امتزاج و ترکّب اضداد است ، و بدن هم مرکّب است از اضداد [2] .—

۱) جملهٔ مشکلی‌است که مفسرین در بیان منظور از آن اختلاف یافته‌اند و تریکو مترجم فرانسوی رسالهٔ نفس از تفسیر De Corte متابعت کرده‌است. منظور از اقوال شایعه درمیان عامهٔ مردم ، یا آثار و دروسی‌است که برای استفادهٔ عامه القا گردیده‌است از قبیل محاورات مفقودهٔ ارسطو، و یا محاورات افلاطون مثل فیدون و غیره در مقابل کتب سماعی.

۲) طرفداران این نظر بعضی از فیثاغوریان‌اند ، و اسکندر افرودیسی اختلاف این نظریه را با عقیدهٔ ارسطو که نفس را صورت بدن می‌داند به‌خوبی روشن ساخته‌است. ایتلاف، چنانکه اینان می‌گویند ، یا اجتماع عناصری‌است که بدن را تشکیل داده‌است ، و یا وجه ترکیب عناصر بدن و قانون اختلاط آنهاست. و چیزی خارج از آن عناصر وجود ندارد. بالعکس ، نفس به عقیدهٔ

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

لیکن ایتلاف عبارت از نسبتی معیّن یا ترکیبی از اشیاء ممزوج است ، و
۴۰۸ الف نفس نه‌این می‌تواند بود و نه‌آن. ــ بعلاوه، تحریک، ناشی از ایتلاف نیست، بلکه ناشی از نفس‌است ، و اجمالاً تمام فلاسفه آن را صفت اصلی نفس می‌دانند . تن درستی ، و بطور کلّی ، فضایل جسمانی‌است که شایستهٔ آن است که ایتلاف نامیده شود ، نه نفس[1]. ــ و مخصوصاً هر گاه بکوشند که هر کدام از انفعالات‌ و افعال[2] نفس‌را به‌ایتلاف معیّنی‌نسبت دهند این‌معنی کاملاً روشن می‌گردد ، زیرا که انطباق آنها دشوار است[3].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

ارسطو ، نیروئی‌است که براین‌ترکیب بدنی افزوده می‌شود، و همان نیرواست که این ترکیب را نتیجه می‌دهد. آن‌را می‌توان به‌خاصیت دوائی تشبیه کرد که مرکب از اجزائی چند باشد که به نسبت معینی مخلوط شده‌است ، و پیداست که این خاصیت چیزی غیر از مقادیر اجزاء و نسبت آن مقادیر به‌یکدیگراست.

۱) رجوع شود به‌مابعدالطبیعه ، کتاب زتا، ۳۲ ، ۱ ، ب۲٦ .- تن‌درستی ناشی از تعادل سرد و گرم‌است و بنابراین می‌توان آن را ایتلاف اجزاء بدن دانست؛و منظور ازسایر فضائل جسمانی نیرومندی‌و زیبائی و امثال آنهاست.

۲) منظور حالات فعلی و انفعالی نفس‌است.

۳) ترجمهٔ دقیق این‌فقره از یونانی به‌زبانهای دیگر دشواراست؛ منظور ارسطو اینست که شاید بطورکلی آسان باشد که نفس‌را نوعی‌از ایتلاف بدانیم ولی هرگاه بخواهیم وارد جزئیات شویم و یکایک افعال و احوال نفس، مانند احساس‌وعشق وکینه و غیره را ، تعیین کنیم که چه‌نوع ایتلافی‌است صعوبت عمل به‌وضوح می‌رسد.

وانگهی وقتی که ما از ایتلاف نام می‌بریم[1]، دومعنی در نظرداریم: اوّلاً به‌معنی اصلی [خود] که به‌مقادیر، درحالی که واجد حرکت و وضع است، اطلاق می‌گردد و ایتلاف به‌این معنی ترکیب این مقادیراست، هرگاه در چنان وضعی قرار گیرند که از دخول هرگونه عنصر مجانس دیگری مانع باشد؛ به معنی ثانی، که مشتقّ از معنی نخستین‌است، ایتلاف نسبت اشیاء ممزوج به‌یکدیگراست. امّا، به‌هیچ یک‌ازاین‌دو معنی، موجّه نیست که نفس‌را ایتلاف بخوانیم[2]. ردّ این معنی که نفس ترکیب اجزاء جسم باشد

۱) ایتلاف در ترجمه Harmonie آمده‌است و مأخوذ از افضل‌الدین کاشانی‌است(جلد دوم مصنفات، ترجمهٔ نفس‌ارسطو، صفحه ۵۰۱). (م.)

۲) ایتلاف بر دو قسم‌است: قسم اول در بین ابعاد جسمانی ذی‌مکان است، که البته به‌این معنی شامل مفاهیم ریاضی نیست، زیرا که این‌مفاهیم نه حرکت دارد و نه وضع؛ و ارسطوآنهارا حدودی از اجسام متمکن می‌داند. در این قبیل ایتلاف که درآن فقط اتصال یا انطباق یا تماس در بین مقادیر مؤتلف برقرار می‌شود، بی‌آنکه امتزاجی در بین آنها حاصل آید، هیچ گونه عنصر دیگری که از جنس همان مقادیر و اجسام باشد نمی‌توان داخل کرد و برمقادیر سابق افزود. مثلاً، در بین درختانی که از روی نسبت معین به‌دنبال هم قرارگرفته‌است نمی‌توان درخت دیگری قرار داد، بدون‌اینکه ایتلاف موجود از میان برود؛ ولی شییء دیگری که بادرخت همجنس نیست ایتلاف را بهم نمی‌زند، مثلا اگر انسانی در بین آنها به‌ایستد یا به گردش پردازد. قسم‌دوم از ایتلاف قانون امتزاج عناصراست، مثل اجسام متشاکل، یعنی هرکدام ازنسوج بدن ازقبیل گوشت یاپوست یا استخوان که ازامتزاج عناصر چهارگانه به نسبت‌های معین به‌دست می‌آید، و جسم مرکبی که به‌این ترتیب حاصل می‌شود قابل تقسیم به عناصر مختلف و اجزاء نامتشاکل نیست اما اجسام نامتشاکل، یعنی هرکدام از اعضاء بدن، ایتلافی از قسم اول‌است.

بالخصوص ، بسیار آسان‌است. زیرا که ترکیبات اجزاء جسم متعدّد و مختلف‌است ؛ بنابرین عقل را ترکیبی از کدام یک از اجزاء جسم ، یا از کدام‌یک از اقسام ترکیب، می‌توان دانست[1] و در باب نفس حسّاسه یا نفس شوقیّه چه باید گفت ؟ ـ امّا این ادّعا نیز باطل‌است که نفس نسبت امتزاج باشد[2]، زیرا که امتزاج عناصری که گوشت یااستخوان‌را پدیدمی‌آورد به یک نسبت نیست. پس هر گاه، از یک طرف ، صحیح بدانیم که هرجزئی از بدن مرکّب از عناصر ممزوج <به‌نسبت‌های مختلف>است، و ازطرف دیگر ، علّت امتزاجْ هم‌ایتلاف یعنی‌نفس باشد، این‌نتیجه به‌دست خواهد آمد که چندین نفس در سراسر بدن[3] پراگنده باشد.

در مقابل آمپدکلس[4] این سؤال را نیز می‌توان طرح کرد : چون او

---

۱) فرض کنیم نفس ایتلافی از قسم اول باشد، حال هر یک از اجزاء نفس مثلا عقل یااحساس یا شوق‌را در نظر بگیریم‌و ببینیم که این‌جزء نفس به کدام یک از اجزاء بدن و به کدام قسم از اقسام ترکیب این اجزاء مربوط است.

۲) اینک ارسطو نفس را ایتلافی از قسم دوم فرض می کندو سعی در رد آن می‌نماید.

۳) یعنی در هریک از اعضاء بدن نفسی جداگانه باشد ، زیرا که هر جزئی از بدن مرکب از وریدها و شریانها و اعصاب و استخوانهااست که برحسب نسبت‌های مختلف باهمدیگر ترکیب یافته‌است ، و اگر نفس نسبت این‌ترکیب باشد ، چون نسب ترکیبات اعضاء مختلف‌است، نفوس‌آن اعضاء نیز باید مختلف باشد.

٤) چون عقیدهٔ آمپدکلس نظیر عقیده‌ای‌است که دراینجا انتقاد گردیده است از همین فرصت برای رد آن نیز استفاده می کند (طبیعت ١٩٤ الف٢٠ و مابعدالطبیعه آلفا ٩٩٣ الف ١٧).

مدّعی است که هریک ازاین اجزاء بدن به‌نسبتی معیّن قائم‌است ، بنابراین آیا نفس همان تناسب‌است، یا <دراین دستگاه> شیء دیگری‌است[1] که بر اجزاء افزوده می‌شود ؟ بعلاوه ، آیا مهر علّت هرگونه امتزاجی‌است، یا علّت امتزاجی از روی تناسب‌است ؟ و دراین صورت ، آیا مهر همان تناسب‌است ، یا خود از تناسب متمایزاست ، و چیز دیگری جز آن‌است؟ اینهاست اشکالاتی که از این عقاید[2] حاصل می‌شود. امّا از طرف دیگر ، نفس هرگاه چیز دیگری جز امتزاج باشد ، چرا درهمان زمان‌که ماهیّت گوشت یا اجزاء دیگرحیوان متلاشی می‌شود از میان می‌رود ؟ و بعلاوه ، هرگاه نفس نسبت امتزاج نباشد ، و وجود نفسی‌را برای هریک ازاجزاء بدن منکر باشیم،آنچه درموقع جدائی نفس‌از بدن فساد می‌پذیرد چیست[3].

بدین ترتیب‌ازآنچه گفتیم به‌وضوح رسید که نفس نه نوعی ازایتلاف می‌تواند بود و نه حرکت دورانی می‌تواند داشت[4].ــ اما، بالعرض،می‌تواند

---

۱) یعنی امر دیگری جز تناسب.

۲) یعنی عقایدی که حاکی از عینیت نفس با ایتلاف بدن بود .

۳) یعنی چرا انحلال بدن موجب فنای نفس‌می‌شود و برعکس چگونه است که‌چون‌نفس‌بدن را ترک می‌کند بدن انحلال می‌پذیرد ؟ آیاازاینجا لازم نمی‌آید که در بین نفس‌و بدن تلازم باشد، و نفس‌همان نسبت ترکیب‌اجزاء بدن باشد که به‌محض تفریق آنها از میان برود ؟ بدین‌ترتیب پیداست که ارسطو هیچ نظر قاطعی درحل مسألهٔ ایتلاف اظهار نمی‌دارد ، بلکه مسأله را مانند قیاس معارضه مطرح می‌سازد ؛ ابتدا ادلهٔ معارض این‌نظر ، و سپس قراینی را که در تأییدآن وجود دارد ، بیان می‌کند.

۴) دراینجا بعد از ختم بحث راجع به نظریهٔ ایتلاف و قبل از اینکه

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

چنانکه بیان کردیم[۱]، حرکت داده شود و خود نیز به‌حرکت درآید: یعنی موضوعی که نفس درآن جای دارد می‌تواند حرکت کندومی‌تواند به‌وسیلهٔ نفس به‌حرکت درآید؛ وجزاین به‌هیچ‌طریق دیگرنفس نمی‌تواند متحرّك درمکان باشد. — هرگاه اموری را از قبیل آنچه می‌خواهیم مذکور داریم درنظربگیریم[۲]، بیشتر بخود حق می‌دهیم که راجع به‌حرکت نفس در حال شکّ باقی بمانیم. دربارهٔ نفس می‌گوئیم که اندوهگین یا شادمان‌است،پردل ۴۰۸ ب
یا ترسان‌است، وهمچنین زود خشم وحسّاس و متفکّراست؛و همهٔ این تعیّنات به‌نظر ما چنان می‌رسد که از قبیل حرکات باشد. واز اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نفس متحرّك‌است. مع‌ذلك این‌نتیجه ضرورنیست. فرض کنیم که اندوه و شادی یا اندیشه از قبیل حرکات باشد[۳]، و هریك ازاین

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل
راجع به نظریهٔ عددی در باب نفس آغازسخن شود عطف نظر باین مساله می‌گردد که آیا می‌توان نفس را متحرك دانست و اگر چنین باشد حرکت او به‌چه معنی و از چه‌لحاظ است.

۱) همین کتاب ۴۰۶ الف ۳۰ به‌بعد. — منظور از حرکت بالعرض که می‌توان به‌نفس نسبت داد این‌است که جسمی که نفس‌آن‌را تحریك می‌کند به‌حرکت درمی‌آید و چون نفس جسم‌را به‌حرکت درآورد خود او نیز بالعرض حرکت می‌کند.

۲) بعدازاینکه اعتقاد به‌حرکت‌را درباب نفس انتقاد کرد، این‌مطلب را طرح می‌کند که عامهٔ مردم اعمال خاص نفس‌را حرکت آن می‌دانند. باید دید که‌ارزش‌این‌عقیده تاچه‌اندازه‌است.

۳) واین به‌نظر ارسطو فرض محض‌است چه حالات نفس‌ازجملهٔ‌حرکات نیست، بلکه انفعالی‌است که مقتضی غایات است.

احوال را حرکتی انفعالی بدانیم واین حرکت را معلول نفس بشماریم؛مثلاً خشم یا ترس ، فلان حرکت معیّن قلب باشد ، و فکر نطقی ، حرکتی ، البتّه ازهمین عضو، یا ازعضوی دیگر ، محسوب گردد؛ بدین‌ترتیب،بعضی ازاین احوال حرکات انتقالی برخی از اعضاء بدن[1]، و بعض دیگرحرکاتی ازنوع استحاله خواهد بود[2] (امّا اینکه چه‌اقسامی‌ازحرکت‌است و چگونه وقوع می‌یابد ، مطلب دیگری‌است) ؛ دراین‌صورت قول به‌اینکه نفس خشمگین‌است ، بدان می‌ماند که ادّعا شودکه نفس‌است که می‌بافد یا بنا می کند[واین باطل است] [3]. پس بی‌شبهه بهتر آناست که نگوئیم که نفس شفقت می‌ورزد ، می‌آموزد یا می‌اندیشد ، بلکه بگوئیم که ، انسان به‌وسیلهٔ نفس خود چنین می کند. واز این قول منظورمان این نباشد که حرکت در نفس‌است ، بلکه این باشدکه حرکت گاهی به‌نفس می‌انجامد وگاهی ازان

۱) مثل ضربان قلب.

۲) مثل سرد شدن خون.

۳) یعنی هرگاه حالات نفس‌را همان حرکات جسمانی بدانیم که بااین احوال مقارن‌است، دراین‌صورت باید حرکاتی که عمل نساجی یا بنائی‌را پدید می‌آورد نیز خود حالات نفسانی باشد ، و چون این قول باطل است ، یعنی حرکاتی را ازقبیل آنچه در بافتن یا ساختن وارداست نمی‌توان حرکات ناشی ازنفس دانست، بهمان دلیل، احوالی مانند مهر ورزیدن‌وآموختن یااندیشیدن را نیز نمی‌توان حرکاتی دانست که منشأ آنها فقط نفس‌باشد.درباب استقلال اعمال نفس از بدن و ارتباط آن دو به‌یکدیگر، رجوع شود به‌فصل اول‌ازدفتر اول همین رساله.

برمی‌خیزد: مثلاً، احساس، از اشیاء متعیّن وجزئی آغازمی‌گردد[1]، ویادآوری، بالعکس، ازنفس شروع می‌شود و به‌سوی حرکات یا بقایای آنها درآلات حسّی <یعنی آنچه احساس درآنها به‌جای گذاشته‌است> توجّه می‌کند. — امّا دربارهٔ عقل[2]، باید گفت که چنان درما پدید می‌آید که گوئی دارای وجود جوهری‌است، وموضوع فساد نیست. زیرا که عقل بساممکن‌است که تحت تأثیر ضعف ناشی از پیری فساد پذیرد، لیکن حال او دراین مورد بی‌شبهه مانند اعضاء حواسّ‌است: هرگاه پیرمرد چشمی سالم باز یابد می‌تواند به‌روشنی همچون مردی جوان ببیند. پس پیری زائیدهٔ انفعالی که نفس را باشد نیست، بلکه مربوط به‌انفعال موضوعی‌است که نفس درآن جای دارد، چنانکه درباب مستی یا بیماری نیز چنین است. بنابرین، عمل اندیشه یا شناسائی موقعی به ضعف می‌گراید که آلت درونی دیگری[3] فساد پذیرفته باشد، ولی عقل، بنفسه، انفعال‌ناپذیراست، واندیشه،

---

۱) احساس از اشیاء محسوس آغاز می‌شود و اشیاء محسوس علت فاعلی برای حرکتی‌است که به‌سوی نفس توجه می‌یابد و احساس را صورت‌پذیر می‌سازد.

۲) بعدازبحث راجع به‌نفس به‌طور کلی، اینکه ارسطو حال جزء عقلی نفس‌را روشن می‌سازد که جوهر متمایزی‌است که از خارج به‌ما می‌رسد، فساد ناپذیر و غیر مادی‌است، و به‌همین سبب نامتحرك‌است.

۳) منظور مقر جسمانی تصاویر خیالی است که برای عمل اندیشیدن ضرورت دارد. دوکورت گفته‌است که دراینجا منظور ارسطو ازاینکه قائل به‌وجود ارتباطی دربین‌عقل وبدن می‌شودوفسادآلت بدنی‌را مورث فساد نفس می‌شمارد فقط این‌است که کار کردن عقل مشروط به‌بعضی از حالات بدنی است، و الا جوهرعقل که بنفسه انفعال ناپذیراست وابسته به‌بدن نیست.

همچنین مهر یا کین، انفعالاتی نیست که ازعقل باشد، بلکه از موضوعی است که حامل عقل‌است، از آن حیث که حامل عقل‌است. و نیز ازهمین روست که، چون این موضوع فسادپذیرد، دیگر نه خاطره‌ای و نه مهری به‌جای می‌ماند: پس گوئیم که اینها انفعالات عقل‌نیست، بلکه حالات شیءِ مرکّبی است که فساد یافته‌است، و عقل بی‌شبهه چیزی‌است که جنبهٔ الهی بیشتری دارد و انفعال‌ناپذیراست.

بدین‌ترتیب، ازآنچه گفتیم آشکارا نتیجه می‌شود که ممکن‌نیست که نفس متحرّك باشد، و چون نفس مطلقاً متحرّك نباشد پیداست که خود او نیز نمی‌تواند خویشتن‌را به‌حرکت درآورد.ـ امّا ازعقایدی که برشمردیم آنچه بیشتر از همه نامعقول‌است همین‌است که نفس را عددی بدانیم که خودآن خویشتن را به‌حرکت درمی‌آورد[۱]؛ زیراکه طرفداران آن ملزم به‌قبولِ هم نتایج محالی می‌شوند که ناشی از اعتقاد به تحرّك نفس‌است، و
۴۰۹ الف هم نتایجی که مخصوص عقاید فیلسوفانی‌است که نفس را عدد می‌شمارند. در واقع، چگونه می‌توان تصوّر کرد که واحدی درحرکت باشد؟ واحد، به‌چه وسیله، و چون جزء ندارد و تباین نمی‌پذیرد، چگونه متحرّك خواهد شد؟ زیرا که هرگاه واحد هم محرّك وهم متحرّك باشد، باید تباینی دران

۱) اینك ارسطو نظریهٔ کسنوکراتس رامطرح می‌کند که نفس‌را عددی می‌داند که خود خویشتن را به حرکت درمی‌آورد. و این بدان می‌ماند که بگوئیم: نفس نوعی از ایتلاف است که خود او این ایتلاف را صورت پذیر می‌سازد.

موجود باشد[1] . — بعلاوه ، چون طرفداران این نظریّه می گویند که خطّ متحرّك تولید سطح ، و نقطهٔ [متحرّك] تولید خط ، می کند ، و چون نقطه واحدی است که شاغل وضع است ، دراین صورت ، حرکات واحدهای نفس نیز خطوطی خواهد بود؛ وازاینجا لازم می‌آید که عدد نفس درجهتی واقع باشد و وضعی را شاغل گردد[2]. — بعلاوه ، هرگاه ازعددی عددی را یا حتّی واحدی را برداریم، مابقی عددی دیگر خواهد بود . بالعکس ، نباتات وتعداد زیادی ازحیوانات چون به‌اجزاء تقسیم شوند، به‌حیات خود ادامه می‌دهندوچنین به‌نظرمی‌رسد که نوع واحدی‌ازنفس‌را <درهرقطعه‌ای ازخود> دارا باشند[3]. — وانگهی ممکن است به‌نظر آید که قول به آحاد چندان

۱) نخستین ایرادی که بر نظریهٔ کسنوکراتس وارداست این‌است که اگر عدد درحرکت باشد ، واحد را نیز باید بتوان متحرك فرض کرد (مابعدالطبیعه۳۰۵ ۱۰ الف۱ کتاب یوتا) واین‌نامعقول‌است، زیرا که هرحرکتی محتاج محرکی‌ومتحرکی‌است، وحال‌آنکه واحد چیزی‌است که تباین‌نمی‌پذیرد و انقسام نمی‌یابد و همیشه همان‌است که بوده؛ و اصولا هرچیزی که اجزائی نداشته باشد حرکت آن تنها بالعرض می‌تواند بود. (طبیعت۲۴۰ب۱۰).

۲) دومین ایراد بر نظریهٔ کسنوکراتس این‌است که واحد نقطهٔ بی‌وضع است ، و نقطه واحدی است که وضعی دارد (مابعدالطبیعه دلتا ۱۰۱٦ب ۲٤ به‌بعد) ؛ هرگاه این اختلاف را کنار بگذاریم نقطه و واحد را می‌توان یکسان تلقی کرد . پس هرگاه نفس عدد باشد، چون عدد از واحدها صورت پذیر می‌شود ، حرکات نفس خطوطی خواهد بود ، و این باطل‌است.

۳) ایراد سوم اینست که ، هرگاه از عددی عدد دیگر را تفریق کنند، عددی به‌دست می‌آید که نوع آن باعدد سابق تفاوت دارد (مابعدالطبیعه ۱تا

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

تفاوتی با قول به‌اجزاء لایتجزّا ندارد . زیرا که هرگاه اجزاء لایتجزّای کروی که دموکریتوس به‌آنها قائل‌است نقاطی باشد ، و تنها کمیّت عددی آنها تغییرناپذیر بماند، باید دراین کمّیّت قسمتی ازنقاط محرّك وقسمتی دیگر متحرّك باشد ، همچنانکه درکمّ متّصل چنین است . در واقع آنچه راجع به‌اجزاء لایتجزّا گفتیم منوط به‌اختلافی در بزرگی یا کوچکی آنها نیست ، بلکه فقط مربوط به‌این است که این اجزاء کمّیّتی عددی‌است . همچنین لازم‌است که چیزی باشد تاواحدهای نفس‌را به‌حرکت درآورد. اما اگر محرّك درحیوان نفس‌است ، درعدد نیز باید چنین باشد ، به‌قسمی که محرّك و متحرّك هردورا نفس نمی‌توان دانست‌بلکه تنها محرّك‌است که چنین‌است. ودراین‌صورت این علّت چگونه ممکن‌است یکی از آحاد باشد؟ چه دربین این واحد وآحاد دیگر فصلی لازم خواهدآمد.امّا نقطهٔ ریاضی،چه‌فصلی غیراز وضع می‌تواند داشت ؟ [1] .— از طرف دیگر ، هرگاه واحدها و

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

۴۰۴ ۱ب۳۶)؛اما اگر موجود زنده‌ای را ازبین گیاهان و از بین اکثرحیوانات (مثلا کرمی را) انتخاب کنیم، و به‌قطعاتی چند تقسیم نمائیم، یعنی قطعه‌ای ازآن را ببریم ، قطعهٔ دیگر مادام که به‌زندگی خود ادامه می‌دهد، همان‌نوع ازحیات‌را ازخود ظاهر می‌سازد که تمام‌آن موجود قبل‌ازانقسام ظاهرمی‌ساخت. پس‌نفس هرقطعه‌ای از موجود جاندار همان‌است که درقطعات دیگر یا درکل آن موجوداست.

۱) ایراد چهارم این‌است که هرگاه نفس‌را عدد بدانیم آحاد نفس‌عیناً مثل اجزاء لایتجزای کروی دموکریتوس می‌گردد ، و چون در این اجزاء

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

نقطه‌های بدن <باواحدهای نفس> متفاوت باشد ، واحدهای نفس درهمان مکانی <که نقطه‌های بدن> قرار دارد خواهد بود ، و هرواحدی موضع

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

حرکت قابل تبیین نیست، درآن آحاد نیزحرکت‌را نمی‌توان تبیین کرد. توضیح اینکه ، آحادی که عدد نفس‌را صورت‌پذیر می‌سازد باید بمنزلهٔ نقاطی‌باشد که دارای وضعی‌است و در این صورت فرقی در بین آنها و اجزاء دموکریتوس ، بشرط اینکه هیچ گونه بعدی و حجمی نداشته و تنها کمیت عددی آنها ، یا به‌عبارت دیگر ، مجموعهٔ آنها ملحوظ باشد ، باقی نمی‌ماند. در هر دو صورت یعنی هم در مورد آحاد نفس وهم در مورد اجزاء لایتجزا ، مجموعهٔ آحاد یا اجزاء باید به‌دو قسمت تقسیم شود که یکی از آن دو اجزاء یا آحاد محرك است ، و دیگری اجزاء یا آحاد متحرك ، عیناً مثل اینکه در هرکم متصلی محرك و متحرك باید از هم متمایز باشد (طبیعت ۲۳۷ الف ۳۱). با تمییزآحاد نفسانی محرك از آحاد نفسانی متحرك ، نفس عددی کسنوکراتس به صورت موجود زنده‌ای در می‌آید که مرکب از مادهٔ بدن و صورت نفس‌است ؛ یعنی جزء محرکی مانند نفس و جزء متحرکی مانند بدن دران ملحوظاست ، بااین تفاوت‌که در حیوان زنده تمام نفس را محرك وتمام بدن را متحرك می گیریم ولی در نفس عددی کسنوکراتس فقط جزئی ازآحاد خود نفس باید محرك و جزء دیگر آن متحرك باشد . اما چون دراین‌آحاد یااجزاء بزرگی وکوچکی امر مهمی نیست، بلکه‌آنچه اهمیت دارد تعداد آنهاست که پیوسته بریک‌حال ثابت و باقی‌است ، و یکی از این آحاد یا نقاط از واحد یا نقطهٔ دیگر امتیازی جز در وضع ندارد، نمی‌توانیم هیچ گونه صفت مخصوصی برای آحاد محرك که ممیز آنها ازآحاد متحرك باشد قائل شویم . یعنی چه سبب دارد که در بین آحاد نفس بعضی را محرك وبعضی دیگررا متحرك بگیریم‌وحال آنکه این‌آحاد فقط در وضع تمایز دارد.

نقطه‌ای‌را شاغل خواهد شد. امّا اگر در یک مکان دونقطه جای گیرد، کیست که بتواند مانع آن گردد که تعداد بی‌نهایت از نقـاط درآنجا باشد؟ زیرا که اشیائی که مکان‌آنها تقسیم‌ناپذیراست خود نیزچنین‌است[۱]. برعکس اگر نقطه‌های جسم همان عدد نفس باشد، به‌عبارت دیگر، هرگاه عدد نقطه‌های جسم نفس باشد، چرا همهٔ اجسام نفسی ندارد؟[۲] می‌نماید که‌تمام اجسام نقاطی داشته و حتّی [این نقاط] به‌تعداد بی‌نهایت باشد[۳]، بعلاوه

۱) ایراد پنجمی که ارسطو برکسنوکراتس وارد می‌سازد این‌است که هرگاه نفس‌را عددی مرکب از آحاد بشماریم، این‌آحاد، چون وضعی دارد، از نقاط محسوب‌است. از طرف دیگر بدن نیز مرکب از نقاط است، پس باید دید که این دو مجموعهٔ عددی از نقاط یاآحاد باهم چه‌ارتباطی‌تواند داشت؟ ابتدا فرض کنیم که نقاط نفس از نقاط جسم متمایز باشد. چون نفس در بدن است، این دو دسته از نقاط دارای مکان واحدی خواهد بود، و در بین نفس و بدن وحدت مکانی برقرار خواهد شد، دراین‌صورت، یااینکه نقطه‌ای ازبدن نقطه‌ای از نفس خواهد بود، و این فرض تمایز نفس و بدن‌را از بین خواهد برد؛ یااینکه در مکان واحدی وجود دو نقطهٔ متمایز امکان خواهد یافت، و چون ممکن‌است که دو نقطه با حفظ تمایز خود در یک مکان قرارگیرد، لازم می‌آید که نقاط لایتناهی نیز بتواند درانجا جمع شود؛ پس نتیجه این می‌شود که تمام آحاد نفس در نقطهٔ واحدی از بدن جمع آید، یعنی تنها یک نقطهٔ معین از بدن دارای نفس باشد، و این نتیجه باطل‌است.

۲) اینکه فرض کنیم که آحاد نفس همان نقاط جسم باشد، از اینجا لازم می‌آید که تمام اجسام دارای نفس باشد و این باطل‌است.

۳) کسنوکراتس قائل به‌بقای نفس بعدازفنای جسم‌است، اما چون

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

اگر لااقل قبول کنیم که خطوط منحل" به نقاط نمی‌شود، چگونه ممکن است که این نقطه‌ها از راه انتزاع از اجسام جدا شود و انفصال پذیرد؟.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نفس را مجموعهٔ نقاط جسم می‌داند چگونه می‌تواند قائل ببقاء آن باشد؟ زیرا که نقاط را جز از راه انتزاع ذهنی نمی‌توان ازخطوط مجزا ساخت ، و دارای وجود مستقل و مفارق بعداز فنای خطوط دانست، و بهمین دلیل نمی‌توان به‌مفارقت نقاط از اجسام نیز قائل بود. پس چاره نیست جزاینکه نفس را مرکب از نقاط ندانیم ، و چون آحاد نیز همان نقاط است ، نفس مرکب از آحاد نخواهد بود. و یا به‌عبارت دیگر نفس را عدد نمی‌توان دانست (باید به‌نظر آورد که ارسطو نقاط را فقط حدودی از خطوط و خطوط را حدودی ازسطوح و سطوح را حدودی از اجسام می‌شمارد واین‌جمله را جز در وجود اجسام موجود نمی‌داند. مراجعه شود به کتاب بتا از مابعدالطبیعه۲۰۰۱ب۸ و کتاب نو۱۰۹۰ب ۵).

۵

<نظریه‌ای که برحسب آن نفس عددی‌است محرك خود، بقیه.ـ نظریه‌ای که برحسب‌آن° نفس‌حاضر در تمام اشیاء است.ـ وحدت نفس>

بدین‌ترتیب ، کسنوکراتس چنانکه گفتیم[۱]،ازیک‌طرف ، به‌عقیده° همان فیلسوفانی‌که نفس‌را جسم لطیفی می‌دانند قائل می‌شود،وازطرف‌دیگر، چون مانند دموکریتوس قائل به‌این است که حرکت حیوان ناشی‌است از ٤٠٩ a
نفس ، دچار اشکالاتی می‌شود که خاصّ‌اوست[۲]. درواقع ، اگر نفس را

---

۱) محتمل‌است‌که اشاره به ٤٠٨ ب٣٢ ببعد باشد.

۲) راجع به‌معنی تعبیر اخیر در بین مفسرین اختلاف‌نظر پیش‌آمده‌است بعضی مانند Torstrik و Rodier و Hicks چنین‌معنی کرده‌اند که‌اشکالی که پیش می‌آید خاص کسنوکراتس‌است ، درصورتی که این اشکال مشترك بین او و دموکریتوس‌است .دوکورت می گوید که منظوراین‌است که،دموکریتوس چون ادعا می‌کند که حرکت معلول نفس‌است،بایک سلسله اشکالات عمومی مواجه می‌شود. کسنوکراتس، از یک‌طرف ، عقیدهٔ اورا تصدیق دارد ، و از طرف دیگر ، این خصوصیت ، یعنی علت بودن برای حرکت را ، به‌نفسی که درمذهب‌اوعددی بیش نیست استناد می‌کند و به‌همین سبب اشکال عمومی که بر عقیدهٔ دموکریتوس وارد بود درمذهب او جنبهٔ اختصاصی می‌یابد. ماحصل کلام اینکه اواخر فصل چهارم را ، ارسطو ، درآغاز فصل پنجم تلخیص و تکرار نموده و گفته‌است که هرگاه نفس‌را عددی بدانیم که محرك

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

جسمی بشماریم ، وآن را درسراسر جسم حسّاس منتشر بدانیم ، لازم می‌آید که دو جسم شاغل یک مکان باشد[۱] ؛ وکسانی‌که نفس را عدد می‌شمارند ، یا باید امکان وجود نقاط کثیررا درنقطهٔ واحدی بپذیرند ، یا هرجسمی‌را دارای نفسی بدانند ، مگراینکه عددی که‌آن را نفس می‌دانند عدد متمایزی باشد که درما پدید می‌آید و غیراز نقاطی باشد که درجسم وجود دارد[۲] .— نتیجهٔ دیگر[۳]: حیوان متحرّک به‌عدداست، به‌همان‌ترتیبی که ازدموکریتوس

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

خویش است ، اولا باید ، مثل هراکلیتوس و دیوگنس آپولونی Diogène d'Apolonie،نفس را لطیف‌ترین‌اجسام بدانیم و از اینجا اشکال مذکور در متن پیش می‌آید که نفس و جسم باید مکان واحدی را شاغل گردد ، ثانیاً باید، مثل دموکریتوس،نفس‌را علت حرکت بشماریم، بی‌آنکه درنفس‌چیزی باشد که بتواند علت حقیقی‌حرکت قرارگیرد .همین‌عقیده منشأ اشکالاتی‌می‌شود که کسنوکراتس دچار آنهاست و چون اوست که نفس‌را عدد دانسته است این اشکال نیز به‌او اختصاص می‌یابد.

۱) منظور رد همان عقیده‌ایست که برحسب‌آن‌نفس‌جسم‌لطیف‌است،ودر حاشیهٔ صفحهٔ پیش ذکری ازآن به‌میان آمد ، برحسب این عقیده چون نفس مجموعهٔ نقاط یا اجزاءاست وجسم نیزچنین‌است، هردو باهم شاغل یک‌مکان خواهند بود .

۲) یا باید آحادی‌که عدد نفس‌را تشکیل می‌دهد غیر ازنقاط جسمانی باشد ، ودر این‌صورت دریک نقطه‌از بدن موجود جاندارهم یک نقطهٔ‌جسمانی خواهد بود و هم یک یاچند نقطهٔ نفسانی، یااینکه آحاد نفس بانقاط جسمانی مغایر نباشد ودراین‌صورت هرجسمی‌دارای‌نفس‌خواهد بود(۴۰۹ الف، ۲ ببعد).

۳) انتقاد نظریهٔ دموکریتوس است که قبلا ذکرآن رفت (۴۰۹ الف

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

نقل کردیم که آن را متحرّک می‌دانست. دراین صورت وقتی که از کرات کوچک یا از آحاد بزرگ یا بطور ساده از آحاد متحرّک سخن می‌گوئیم چه فرق در میان آنها می‌گذاریم ؟ [۱] دراین هردو طریقه[۲] حرکات حیوان بالضّروره ناشی از حرکات خاصّ آنها خواهد بود.ــ همچنین کسانی که‌در تعریف واحدی حرکت‌وعدد را جمع می‌کنند[۳] بدین اشکالات و به‌بسیاری دیگر ازهمین قبیل دچار می‌شوند[۴]. زیرا که برحسب این خصائص[۵]، نه تنها تعریف نفس، بلکه تبیین خصوصیّات عرضی آن نیزناممکن‌است.واین‌وقتی به‌وضوح می‌رسدکه بکوشند تا این تعریف را مبدأی برای تبیین حالات و اعمال نفس، ازقبیل استدلال و احساس ولذّت و الم و غیره ، قرار دهند .

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

۱۰ تا ۱۸) ارسطو می‌خواهد بگوید که در تبیین اصل حرکت نفس تقریر کسنوکراتس وافی‌تر از بیان دموکریتوس نیست.

۱) رجوع شود به۴۰۹ الف۱۰تا۲۱ و حاشیهٔ مربوطه.

۲) یعنی، هم در عقیده به‌اجزاء لایتجزای کروی دموکریتوس و هم در عقیده به‌آحاد عددی کسنوکراتس، علتی برای حرکت وجود ندارد.

۳) مثلا کسنوکراتس که درتعریف نفس‌می‌گوید که آن عددی‌است که خودرا به‌حرکت درمی‌آورد.

۴) تا اینجا تلخیصی از دلائل سابق بود. اینک دلیل جدیدی عرضه می‌شود وآن اینست که هرگاه نفس‌را عددی بدانیم که بنفسه متحرك است، نه تنها ماهیت نفس را معلوم نکرده‌ایم، بلکه خصوصیات عرضی نفس یعنی‌قوا و حالات آن‌را نیز با استناد به‌این‌تعریف نمی‌توانیم بشناسانیم.

۵) منظور همان عدد و حرکت‌است.

چنانکه قبلا گفته‌ایم[۱]، احتمال چگونگی این احوال برحسب آن خصائص[۲] حتّی مقرون به سهولت هم نیست.

اینهاست وجوه سه‌گانه‌ای که معمولاً نفس را برطبق آنها تعریف کرده‌اند: بعضی آن را محرّك اعلی شمرده‌اند، ازاین‌رو که آن چیزی‌است که متحرّك بالذّات‌است، بعضی دیگر آن را لطیف‌ترین اجسام و غیرجسمانی‌ترین آنها دانسته‌اند. ولیکن ما بقدر کفایت بیان داشتیم که این عقاید به‌چه اشکالات و تعارضاتی منتهی می‌شود. آنچه باقی مانده‌این‌است که ببینیم به‌چه حقّی ادّعا می‌کنند که نفس مرکّب ازعناصراست[۳]. — دلیلی که می‌آورند، این‌است که بدین‌ترتیب ادراك اشیاء و شناختن هریك ازآنهارا برای نفس ممکن می‌سازند؛ امّا این عقیده ناچار منجرّ به‌محالات زیادی می‌گردد. درواقع، اینان فرض می‌کنند که هرچیزی با چیزی که مشابه آن است شناخته می‌شود[۴]، چنانکه گوئی قبول دارند که نفس عبارت از خود

---

۱) ٤٠٢ ب ٢٥.

۲) عدد و حرکت.

۳) و این وجه سوم از وجوه سه‌گانه‌ایست که معمولا در تعریف نفس به‌کار می‌رود، ودرآغاز این قطعه به‌آنها اشاره شد. قسمت بیشتر این فصل، یعنی تا ٤١١ الف ٧، مصروف انتقاد این عقیده‌است؛ و ارسطو در این انتقاد مخصوصاً امپدکلس‌را منظور داشته‌است.

٤) مراجعه‌شود به‌آنچه درباب عقاید امپدوکلس‌و افلاطون‌و دیوگنس در فصول سابق گفته شد؛ و اینان جملگی این اصل را مسلم می‌گیرند که هر مشابهی باید با مشابه خود شناخته شود، یا به‌عبارت دیگر، بین مدرِك و مدرَك یا عالم و معلوم باید مجانست باشد.

همان اشیائی‌است که شناسائی او به‌آنها تعلّق می‌گیرد. ولیکن متعلّق شناسائی نفس تنها عناصر نیست ؛ بلکه نفس بسیاری از اشیاء دیگر را ، حتّی ، چنانکه خواهیم گفت ، به‌تعداد نامتناهی از اشیاء دیگررا، می‌شناسد، واینها همه اشیائی‌است که مرکّب ازعناصر[1] است . فرض کنیم که دراین صورت نفس قادر به‌آن‌باشد که عناصرمشکّلهٔ تمام این‌مرکّبات‌را بشناسد وادراك نماید،امّا خود شیٔ مرکّب‌را،مثلاآنچه خدا یاانسان یاگوشت یااستخوان است ، و بالجمله هرشیٔ مرکّب دیگری را ، چگونه خواهد شناخت یا ادراك خواهدکرد ؟ درواقع،هریك ازآنها عناصری نیست که به‌طرزی ۴۱۰ الف نامعیّن گرد هم‌آمده باشد، بلکه عناصری‌است که برحسب نسبت وترکیب معیّنی اجتماع یافته است[2] ، چنانکه آمپدکلس خود در باب استخوان چنین می‌گوید :

« وخاك نیکوکار،درسوراخهای وسیع خود ،
« دوجزء ازهشت جزء خود را، ازنِستیس تابناك فروگرفت،
« وچهارجزء را از هِفائیستوس.و استخوانهای سفید زائیده‌شد »[3].

---

۱) منظور این است که نفس تنها عناصر بسیط را نمی‌شناسد تا با فرض اینکه خود نفس از عناصر تشکیل یافته‌است اثبات تجانس بین نفس‌ومتعلق علم‌آن گردد ، و مسألهٔ ادراك حل شود ، بلکه اشیائی که‌از این بسائط ترکیب یافته‌است نیز معلوم نفس است : و پیداست که این مرکبات را که به‌تعداد بی‌نهایت‌است نمی‌توان در خود نفس موجود فرض کرد .

۲) رجوع شود بمابعدالطبیعه اتا ۲ ۱۰۴۲ب ۲۵ .

۳) NESTIS درشعرآمپدکلس خدای‌آب‌است، رجوع شودبه‌مابعدالطبیعه

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

بنابرین، ازاعتقاد به‌وجود عناصر درنفس، اگر تناسب وترکّب را دران واردنسازند،هیچ‌گونه فایده‌ای به‌دست نمی‌آید.درواقع، هرعنصری[1] عنصر مشابه خود را خواهد شناخت، امّا برای شناختن استخوان یا انسان چیزی وجود نخواهد داشت، مگر اینکه آنها خود درنفس حاضر باشند. ولیکن‌حاجتی به‌بیان امتناعی که دراین‌معنی‌وجود دارد نیست؛ زیرا که چه کسی‌را یارای‌آن‌است که بگوید که سگ یا انسان درنفس جای دارد؟ و همچنین‌است خیر وشرّ و سایر چیزها.

بعلاوه[2]،چون وجود به‌معانی‌متعدّد می‌آید(زیرا که دلالت برجوهر یا کمّ یا کیف یا هرکدام از مقولات دیگری که تمیز داده‌ایم دارد)، باید دیدکه آیا نفس از تمام این مقولات تشکیل یافته‌است یانه؟ به‌نظر چنان نمی‌رسدکه عناصرمشترکی‌درتمام این‌مقولات‌وجود داشته‌باشد[3].پس آیانفس

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

کتاب‌الف، ۱-۹۹۳الف۱۷ که مشعر به‌همین‌اشعاراست، و HÉPHAISTOS خدای آتش است. خلاصهٔ رای امپدوکلس در باب استخوان این‌است که استخوان مرکب از دو جزء خاك و دو جزء آب و چهار جزء آتش‌است.

۱) یعنی هرکدام ازعناصری که درترکیب نفس داخل‌است.

۲) اینک ارسطو مسأله‌راازلحاظ مقولاتی جز مقولهٔ جوهرمطرح می‌کند موجوداتی که از مقولات دیگر جز مقولهٔ جوهر است نیز ازطرف نفس شناخته می‌شود و ادراك می‌گردد، بااینکه آنهارا نمی‌توان درنفس جای بخشید.

۳) زیراکه این اصل در نظر ارسطو مسلم‌است‌که اجناس عالیه، یعنی مقولات، به‌همدیگر قابل‌انتقال نیست، و وجه مشترکی درمیان‌آنها وجودندارد

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

تنها از آن عناصری که در ترکیب جوهرها وارد می‌شود تشکیل یافته است؟ در این صورت نفس چگونه خواهد توانست هرکدام از مقولات دیگر را نیز بشناسد؟ برعکس، آیا باید گفت که، برای هرجنسی[1]، عناصر و مقادیر مخصوصی است که نفس از آنها تشکیل یافته‌است؟ در این صورت نفس، هم کمّیّت و هم کیفیّت و هم جوهر خواهد بود. ولیکن محال است که، از عناصر کمّیّت، جوهری پدید آید که کمّیّت نباشد[2] پس کسانی که می‌پندارند که نفس مرکّب از عناصر است، به این گونه اشکالات و نظایر آنها مواجه می‌شوند. — امّا این نیز باطل است که بگوئیم که هیچ مشابهی نمی‌تواند از مشابه خود انفعال پذیرد[3]، و حال آنکه، از طرف دیگر اینان

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

و در واقع مقولات عالی‌ترین مفاهیم کلی است که همهٔ آنها یا چند تا از آنها را نمی‌توان تابع مفهوم کلی دیگری قرار داد. رجوع شود به همین کتاب ۴۰۲ ب ۸ و حاشیهٔ مربوطه.

۱) منظور جنس عالی یعنی مقوله است.

۲) یعنی محال است که عناصر کمیت در ترکیب نفس وارد شود، و نفس جوهر باشد نه کمیت. اما این نیز قبلا روشن گردیده‌است که نفس را نمی‌توان کمیت یا عدد دانست.

۳) ارسطو در کتاب کون و فساد ۳۲۳ ب ۱ می‌گوید که: اغلب فیلسوفان در این قول متفقند که از یک طرف، مشابه هرگز نمی‌تواند از مشابه خود منفعل شود، به دلیل اینکه، هیچ یک از متشابهین برای فاعل بودن یا منفعل بودن بر دیگری ارجح نیست، زیرا که به قول اینان تمام خواصی که تعلق به هریک از آنها دارد، به یک درجه و به یک نحو، به دیگری نیز متعلق است، و از طرف دیگر، اشیاء نامتشابه و مختلف به حکم طبیعت خود متقابلا نسبت به یکدیگر فاعل و منفعل می‌شوند».

ادّعا می‌کنند که مشابه با مشابه خود ادراك می‌گردد ، و مشابه بامشابه خود شناخته می‌شود ، زیرا که احساس ، مانند اندیشیدن یا شناختن ، بر طبق اصول خاصّ خود آنان ، عبارت از قبول انفعال یا جنبشی‌است[1] .

برای‌اینکه ، مانندآمپدوکلس‌بگوئیم که هرعنصری باعناصر جسمانی خود[2] وازطریق ارتباط بامشابه خود شناخته می‌شود مشکلات‌وموانع زیادی وجود دارد . واین امر از آنچه خواهیم گفت به‌ثبوت می‌رسد . زیرا که هیچ‌کدام از اعضاء بدن حیوانات که صرفاً از خاك پدید آمده باشد ، مثل استخوانها ورباطها وموبها ، هیچ‌چیز ، حتّی عناصری را که شبیه خود آنهاست ، ادراك نمی‌کنند ، درصورتی که می‌بایست چنین‌باشد[3] . ـ بعلاوه ، ۴۱۰
هراصلی را [4] جهل بیش از علم خواهد بود ؛ زیرا که هریک ازآنها شیٔ واحدی را خواهد شناخت ، ونسبت به‌اشیاء کثیری ، یعنی نسبت به‌هرچه غیرازآن شیٔ است ، جهل خواهد داشت . ازینجا حتّی‌این‌نتیجه ، لااقلّ در

۱) ارسطو بر نظریهٔ آمپدوکلس ایراد می‌گیرد که ، هرگاه هر چیزی بامشابه خود شناخته می‌شود ، دیگر نمی‌توان گفت که شیء مشابه هیچ گونه فعلی‌ازمشابه‌خودنمی‌پذیرد ، زیراکه هراحساس‌واندیشه‌ای‌مستلزم‌انفعالی‌است .

۲) که در موجودات زنده وجود دارد .

۳) اگر بنابود که هرعنصری عنصر مشابه خودرا به سبب ارتباطی که باآن حاصل می‌کند بشناسد ، چراآن قسمت از اجزاء بدن که تنها ازیک‌عنصر پدید آمده‌است عاری از احساس ومعرفت است ، درصورتی که ، هرگاه نظریهٔ آمپدوکلس صحیح بود وهر مشابهی بامشابه خود شناخته می‌شد ، می‌بایست این اجزاء نیز از حساسیت بهره‌مند باشد .

۴) یا به‌عبارت دیگر هرعنصری را ؛ زیراکه منظور ارسطو انتقاد اصل عنصری‌است که آمپدوکلس برای نفس قائل بود .

مذهب آمپدکلس، حاصل می‌آید که جاهل‌ترین موجودات خدا [۱] باشد؛ زیرا که تنها اوست که یکی‌ازعناصر، یعنی کین را ، نمی‌شناسد،درصورتی‌که موجودات فناپذیر، که از همهٔ عناصر مرکّب‌است ، جملگی آنها را خواهند شناخت.وبطور کلّی ، حال که هرشیٔ یاعنصری‌است یا ازعنصر واحد ویا از عناصر کثیر ویا از جملهٔ عناصر پدیدآمده‌است ، می‌توان پرسید که ، بچه دلیل‌تمام اشیاء دارای نفس‌نباشد؟ ودرنتیجه لازم می‌آید که هرچیزی یک عنصر، یا بعضی‌ازعناصر، و یا تمام عناصررا بشناسد.— ونیزمی‌توان پرسید که بالأخره اصلی که عناصررا درنفس وحدت می‌بخشد چیست ؟ زیرا که عناصر در واقع بیشتر جنبهٔ [۲] مادّی دارند ، درصورتی‌که عامل رئیس [۳] ، علّتی است که ، هرچه باشد ، آنها را مجتمع می‌سازد . امّا اینکه چیزی عالی‌تر از نفس باشد که بران ریاست کند ، ناممکن است ، و هرگاه منظور ازنفس عقل باشد [این امر [۴]] بیشتر ناممکن می‌شود.درواقع ، معقول این‌است که بگوئیم که عقل بالطّبیعه اوّلیّت و ریاست دارد ، وحال‌آنکه

۱) منظور SPHERUS است که فاقد کین است. رجوع‌شود به مابعد الطبیعه ، بتا، ۱۰۰۰ب۱ .

۲) یعنی درمذهب آمپدوکلس عناصر مادی به‌معنی‌اخص همان‌عناصر چهارگانه‌است ودو عامل مهروکین (اگرچه آنها نیز جنبهٔ‌جسمانی‌دارد) مبدأ تشکیل و توحید این عناصراست .

۳) منظور از «عامل رئیس» عامل فائق‌است Facteur préponderant و اصطلاح «رئیس» مقتبس از فارابی‌است(م).

٤) یعنی‌اینکه‌بالاترازعقل چیزی بتوان‌فرض کرد که‌برآن‌ریاست کند(م).

برحسب این‌نظریهٔ عناصر است که اقدم موجودات به‌شمار می‌رود[1].

وانگهی هیچ‌یک ازین‌فیلسوفان، چه‌آنان که نفس‌را بسبب شناسائی و ادراکی که ازموجودات حاصل می‌کند ساخته از عناصر می‌دانند، وچه آنان که‌نفس‌را محرّك اعلی‌تعریف می‌کنند،ازهمهٔ انواع نفس‌سخن‌نمی‌گویند[2] زیرا که، تمام موجوداتی که احساس می‌کنند حرکت ندارند، چنانکه در واقع پیداست که بعضی‌ازحیوانات متحرّك به‌حرکت مکانی نیستند، وحال آنکه، این حرکت ظاهراً تنها حرکتی است که نفس می‌تواند در حیوان

---

۱) خلاصهٔ استدلال اخیر اینست که عناصری که نفس‌را پدید می‌آورد علت مادی‌است واز این حیث درمقام سافلی واقع‌است. این‌ماده اقتضای‌صورتی می‌کند که آنهارا وحدت بخشد و وجود وحدانی‌نفس‌را پدید آورد، واین‌صورت باید درمقامی عالی‌تر از آن ماده باشد اما آن چیست که بتواند نسبت به‌نفس وبخصوصاً نسبت به‌عقل علو و ریاست داشته باشد؟

۲) ازاینجا ایراد تازه است که بیان آن تا ۴۱۱ الف ۲ ادامه دارد. آمپدوکلس و دموکریتوس‌وکسانی که تکوین‌عالم‌را برطبق عقاید اورفئوسی تبیین کرده‌اند، نظریات ناقصی‌داشته‌اند که شامل‌تمام‌انواع نفوس‌نمی‌توانسته است باشد. کسانی که نفس‌را اصلاً و اولاً مبدأ محرك پنداشته‌اند، در باب بعضی‌حیوانات که حرکت مکانی را فاقدند، ومع‌ذالك موجود ذی حیات ذی نفسی محسوبند، چه می‌گویند؟ و اصل حیاتی‌این‌جانوران را دارای چه‌طبیعتی می‌شمارند؟ کسانی که نفس را مبدأ شناسائی دانسته و به‌همین‌سبب، یعنی برای اینکه بتواند عناصر مادی را بشناسد،آن‌را مرکب‌ازعناصر پنداشته‌اند، راجع به‌نفس موجوداتی که مانند گیاهان فاقد احساسند، یا مانند حیوانات فاقد اندیشه‌اند، مع‌ذالك موجود ذی‌حیات ذی‌نفس محسوبند، چه می‌گویند؟ و اصل حیاتی آنهارا چه می‌دانند؟

منطبع سازد[۱]. در بارهٔ فیلسوفانی که به‌عقیدهٔ آنان عقل و قوّهٔ حسّاسه از عناصر پدید می‌آید نیز همین سخن می‌رود؛ زیرا که در اینجا نیز چنین به‌نظر می‌رسد که گیاهان، بی آنکه سهمی از حرکت انتقالی یا احساس داشته باشند، زنده‌اند وعدّهٔ کثیری از حیوانات دارای فکر نطقی نیستند[۲]. حتّی اگر در این مورد اتّفاق حاصل بود، و هم عقل و هم قوّهٔ حسّاسه جزئی از نفس به‌شمار می‌رفت، در این صورت نیز، آن نظریّه بر هر گونه نفس به‌طور کلّی، وحتّی بر یک نفس به تمامی، قابل تطبیق نبود[۳]. — اشعاری که آنها را اشعار اُرفئوسی

۱) اگر نفس محرك است ، چرا بعضی از حیوانات فاقد حرکت مکانی است؟ وحال آنکه حرکت مکانی حرکتی است که بیش از حرکات دیگر اصل آنها را می‌توان نفس دانست. زیرا که نفس می‌تواند چنین حرکتی را ، بدون اینکه از عوامل خارجی استعانت کند، در حیوان پدید آورد ؛ در صورتی که حرکات دیگر مستلزم وجود عوامل خارجی است (مثلاً غذا که شیء خارجی است برای انجام عمل تغذّی ضرورت دارد).

۲) منظور این است که همین نقص در بیان فیلسوفانی که، هرگونه نفسی را عبارت از عقل واحساس می‌دانند، و این دو را نیز از عناصر مادی می‌شمارند، وجود دارد.

۳) برفرض اینکه عقل جزئی از نفس واحساس جزء دیگری از آن باشد، این نظریه شامل تمام نفوس نمی‌شود ، زیرا که تمام نفوس عقل یا احساس ندارد، وحتی شامل یک نفس بتمامها نیز نمی‌گردد، زیرا که نفوس انواعی که تابع جنس واحدی باشد نیست ، بلکه در بین آنها سلسلهٔ مراتبی از تقدم وتأخر وجود دارد، وهر نفسی در مرتبهٔ بالاتر مستلزم نفوسی است که در مرتبهٔ پائین‌تر باشد. و بدین ترتیب هرگاه یکی از مراتب پائین‌تر ، مثلاً نفس نباتی، را ازنظر دور داریم یکی از نفوس را نیز به‌تمام و کمال نمی‌توانیم شناخت.

نامیده‌اند[۱]، حاکی ازعقیده‌ای‌است که بران نیزهمین ایراد وارد است. در این‌اشعار گفته می‌شود، که‌نفس، درحالی که سوار بربالی‌ازبادهاست،ازجهان بیرون‌به‌اندرون‌موجودات،هربار که‌تنفّس‌می کشند،درمی آید. امّاچنین‌امری ممکن‌نیست که‌برای‌نباتات یا برای‌بعضی‌ازحیوانات حاصل‌شود؛زیراکه‌اینها ۴۱۱ الف همگی نفس‌نمی کشند[۲] واصحاب این رأی ازاین نکته غافل مانده‌اند.— حتّی اگر لازم باشد که نفس را ساخته ازعناصر بدانیم، هیچ اضطراری به‌این نیست که‌آن را ساخته ازتمام عناصر بشماریم، زیراکه یکی‌ازدوطرف تضادّ برای‌حکم کردن،هم‌دربارهٔ خودآن‌وهم دربارهٔ شیءِ متقابل‌آن، کافی‌است[۳]: چنانکه با خطّ مستقیم هم خود خطّ مستقیم وهم خطّ منحنی را می‌شناسیم، زیراکه ستاره برهردو حاکم است؛ بالعکس، خطّ منحنی نه برخود، ونه برخطّ مستقیم، حکم تواند کرد.

حکمائی نیز هستندکه نفس را با تمام جهان آمیخته می‌دانند[۴]؛ وشاید

۱) پیداست که ارسطو درصحت انتساب این اشعار شک دارد.

۲) مثل ماهیان که به‌عقیدهٔ ارسطو تنفس نمی‌کنند.

۳) چون ضدین هردو ازیک جنس‌است علم‌واحدی شامل هردو می‌شود (رجوع‌شود به‌همین کتاب نفس ۲۸ ؛ب ۵). بنابراین هرگاه یکی از دو عنصر متضاد درساختمان نفس وارد شود، کافی‌است برای اینکه هم‌عنصری‌را که با آن مماثل‌است بشناسد، وهم‌عنصری‌راکه با آن متقابل‌است. بنابراین‌لازم نیست، برای تبیین شناسائی‌عناصر، نفس‌را مرکب از تمام آنها بدانیم.

۴) از اینجا ارسطو در پی‌تحقیق راجع به‌طریقه‌ای برمی‌آید که هربدنی را جاندار می‌داند و نفس‌را در تمام اشیاء موجود می‌شمارد.

ازاینجا بوده که طالس همه چیزرا پراز خدایان پنداشته‌است.— امّا این‌عقیده مورث اشکالاتی است: [باید دید] ، به‌کدام دلیل ، نفس چون درهوا یا درآتش موجود باشد، حیوانی‌را به‌وجود نمی‌آورد، چنانکه اگر در اشیاء مختلط[۱] مقرّ گیرد چنین می‌کند، وحال آنکه بنظرمی‌آید که‌نفس، هنگام‌استقرار آن در آن اشیاء [بسیط] بهتراست؟ (بعلاوه ، دراین‌مورد ، می‌توان درپی این پژوهش برآمد که بچه‌دلیل نفسی که درهوا جای دارد بهتر و باقی‌تراز نفسی‌است که درحیوانات جای می‌گیرد)[۲]. هرکدام از دو جوابی که به‌این سؤال داده شود ، به‌نتیجهٔ باطل و فاسدی منجرّمی‌گردد . زیرا که هرگاه آتش یا هوا را جانور بدانیم ، عقیدهٔ ما به‌شدّت خرق اجماع می‌کند ، و برعکس ، اگر نام جانور را ازآنچه نفسی دارد بازگیریم ، تناقض پیش می‌آید.— اعتقاد این‌فیلسوفان به‌وجودنفسی درعناصر[۳]، گویا،ازینجاست که کلّ با اجزاء خود ازلحاظ نوع یکی است[۴]؛ به‌طوری که اینان ناچارند که نفس‌جهان‌را نیزنوعاً با اجزاء آن یکی شمارند[۵]؛ زیراکه حیوانات باانفصال

۱) منظور اجسام مرکّب از عناصر است که ابدان حیوانات را پدید می‌آورد (Mixtes) .

۲) بین هلالین جملهٔ معترضه است و تحقیق در جواب سؤالی که مطرح شده‌است بعدازان شروع می‌شود .

۳) یعنی در عناصر من حیث المجموع .

۴) هرقطعه از عناصری که در بدن ماست و دارای نفس‌است از همان نوع عنصری‌است که من حیث‌المجموع خارج از وجود ما واقع‌است وبه‌همین سبب این عنصر در وجود خارجی خود نیز باید مجموعاً دارای نفس‌باشد.

۵) نفس‌جهان بااجزاء مختلف خود، که افرادرا صاحب نفس‌می‌سازد، از یک جنس‌است.

حصّه‌ای ازمحیط خارجی‌وقبول آن درخودشان‌است[۱] که جاندارشده‌اند. ولیکن چون هوائی که تنفّس می‌شود ازیک نوع‌است، درصورتی که نفس متجانس نیست[۲]، پیداست که فقط قسمتی ازنفس دراین‌هوا وجوددارد، و حصّهٔ دیگر دران نیست. بنابراین، ناچار، یانفس نوعاً یکی‌است[۳]، یااینکه هرجزء نامعیّنی ازکلّ شامل آن نیست[۴].

پس، از آنچه گفتیم واضح می‌شود، که شناسائی به‌نفس، نه‌از آن‌حیث که مرکّب از عناصراست، تعلّق می‌گیرد، واین نیز صواب نیست که نفس را متحرّك بدانیم.

ولیکن حال که[۵] شناسائی، همچنین احساس وگمان، ونیز شهوت و شوق عقلی وبطورکلّی تمام اشواق، خاصیّتی از نفس است، وحرکت مکانی هم درحیوانات، مانند نموّ و بلوغ وذبول، تحت تأثیر نفس به‌وجود

---

۱) درضمن‌وبواسطهٔ عمل تنفس.

۲) به‌نظر ارسطو تجربه نشان‌می‌دهد که‌تمام‌نفوس‌متجانس Homogène نیست. نفس برحسب انواع‌موجودات زنده ممکن‌است نباتی یاحساسه یاناطقه باشد، پس واضح‌است که نفوس جزئی‌یانفس مجموع عنصر ازیک نوع نیست در نتیجه باید قبول داشت که هرقسمتی از هوا، یا هرعنصر دیگری، حاوی کل نفس نمی‌تواند بود، بلکه بعضی از آنها نفس نباتی و بعضی دیگر نفس حساسه و غیر آن‌را دارد، و این مخالف با فرض‌است.

۳) و این خلاف تجربه‌است.

۴) و این خلاف فرض‌است.

۵) از اینجا تا خاتمهٔ فصل ارسطو در پی‌اثبات وحدت نفس در مقابل مخالفین این رأی‌است.

411 b. می‌آید، آیا به‌تمام نفس است که هر کدام از این حالات باید نسبت داده شود؟ و آیا باجملهٔ نفس است که ما می‌اندیشیم و احساس می‌کنیم و به‌جنبش درمی‌آئیم و هریک از حالات دیگر را فاعل می‌شویم و یا از آنها منفعل می‌گردیم ، یا اینکه اعمال مختلف باید به‌اجزاء مختلفی از نفس منسوب شود؟ و در نتیجه، آیا حیات خود در یک جزء جای دارد یا در چندین جزء یا در تمام اجزاء؟ و یا اینکه آن‌را علّت دیگری است؟ــ بعضی از فیلسوفان[1] می‌گویند که نفس تقسیم‌پذیر است و جزئی از آن می‌اندیشد و حال آنکه جزء دیگر شوق می‌ورزد. امّا اگر نفس طبیعةً تقسیم‌پذیر باشد ، چیست که موجب حفظ اتّصال آن می‌شود ؟ یقیناً بدن نیست که چنین می‌کند: برعکس، به‌نظر می‌آید که نفس را بیشتر بتوان حافظ اتّصال بدن دانست ، زیرا که ، اگر نفس باز گرفته شود ، بدن انحلال می‌یابد و فساد می‌پذیرد . امّا اگر اصل دیگری ضامن وحدت نفس باشد ، همین اصل دیگر خود برای نفس بودن ارجح است . ولیکن این اصل نیز خود باید مورد این تفحّص قرار گیرد که آیا واحد یا کثیر است. اگر واحد است ، چرا وحدت را مستقیماً به خود نفس نسبت ندهیم ؟ اگر تقسیم پذیر است ، استدلال را باید ازسر گرفت ، و آنچه را که موجب اتّصال آنست جستجو کرد، و به‌این ترتیب تا بی‌نهایت فرا رفت.ــ همچنین می‌توان دربارهٔ اجزاء نفس نیز ، پرسید که هر کدام از آنها چه قدرتی برروی بدن به‌کار می‌برد. زیرا که اگر تمام نفس حافظ اتّصال در تمام بدن باشد، گوئی چنان است که هریک از اجزاء آن نیز حافظ وحدت در جزئی از بدن باشد. ولی این به‌نظر ناممکن می‌آید: زیرا که عقل وحدت کدام جزء از بدن را

۱) مثل افلاطون در رسالهٔ طیماوس ۶۹ ج.

حفظ می‌کند ، یا چگونه آن را محفوظ می‌دارد؟ حتّی تخیّل آن‌هم دشوار است. وهمچنین مشاهده نشان می‌دهد[1] که نباتات ، مانند بعضی از حشرات ، اگر تقسیم شوند به حیات خود ادامه می‌دهند ، واین چنان است که گوئی قطعات آنها نفسی‌دارد که ازحیث نوع ، نه‌ازحیث عدد ، یکی‌است ، زیرا که هریک از آنها احساس وحرکت مکانی را درطیّ مدّت معیّنی محفوظ می‌دارد. امّا اینکه آنها دراین حالت پایدار نمی‌مانند ، مایهٔ هیچ‌گونه تعجّب‌نیست ، زیراکه آنها دارای اعضاء لازم برای بقای طبیعی‌خود نیستند. ولی این نیز صحیح است که ، هریک از اجزاء مقطّعهٔ بدن ، تمام اجزاء نفس را مجموعاً شامل‌است ، ونفوس قطعات با همدیگرو با کلّ نفس ازیک نوع‌است ، و این امرمقتضی آن‌است که اجزاء مختلف نفس از یکدیگرجدائی‌پذیرنباشد ، درصورتی که کلّ نفس ، برعکس آنها ، تقسیم‌پذیراست. ـــ چنین می‌نماید[2] که‌اصلی که‌درنباتات وجود دارد نیزنوعی‌ازنفس باشد. زیراکه‌این‌اصل‌تنها

---

۱) دلیل دیگری برای اثبات اینکه نفس واحد است و اجزائی ندارد اینکه ، حیواناتی که می‌توان آنها را به قطعاتی تقسیم کرد ، بعد از تقسیم به‌حیات خود ادامه می‌دهند ؛ و نفسی که هر قطعه را زنده می‌دارد جزئی از نفس کل که تقطیع شده باشد نیست ، بلکه خود نفسی است که با نفس تمام بدن قبل از تقطیع‌از یک نوع‌است.

۲) این قطعهٔ اخیر به ما قبل خود چندان ارتباطی ندارد ، و گویا ارسطو می‌خواهد بعد از بیان دلائل وحدت نفس به دلائل مخالف آن نیز اشاره‌ای بکند.

اصلی است که مشترک در میان جانوران و گیاهان است؛ و آن می‌تواند از چیزی که اصل احساس است جدا گردد، در صورتی که هیچ موجودی بدون آن نمی‌تواند دارای احساس باشد[1].

۱) یعنی نفس نباتی می‌تواند جدا از نفس حیوانی، که اصل احساس است، موجود باشد؛ ولیکن نفس حساسه بدون نفس نباتی نمی‌تواند تحقق پذیرد.

دفتر دوم

۱

< تعریف نفس >

۴۱۲ الف

در ذکر عقاید مأثورهٔ پیشینیان دربارهٔ نفس می‌توان به‌همین مقدار اکتفاء کرد. اینک مطلب‌را به‌تمامی ازسر گیریم، ودربیان اینکه نفس‌چیست وکلّی‌ترین تعریف آن چه می‌تواند بود بکوشیم.

گوئیم یکی از اجناس وجود جوهراست ؛ امّا جوهر به‌معنی اوّل مادّه‌است ، یعنی چیزی‌است که بنفسه شیٔ معیّنی‌نیست؛ به‌معنی‌دوم ، شکل وصورت‌است، که مادّه را برحسب آن شیٔ معیّنی می‌خوانیم؛وبه‌معنی‌سوّم، شیٔ مرکّب ازمادّه وصورت‌است[1]. امّا مادّه قوّه‌است ، وصورت کمال ، وکمال به‌دو معنی می‌آید: یامثل علم ویا مثل بکاربردن علم[2].

---

۱) ارسطو لفظ OUSIA (جوهر) را گاه به‌معنی ماده و گاه به‌معنی صورت ، که همان ذات و ماهیت است ، و گاه به‌معنی شیء مرکب از ماده و صورت می‌آورد؛ وهرگاه که جوهر اول می‌گوید منظور او فرداست که دارای وجود متعین است.

۲) قوه‌ای که به‌فعلیت می‌آید از دو مرحله عبور می‌کند: در مرحلهٔ‌اول نسبت فعل به‌قوه مثل نسبت علم به‌جهل‌است؛ در این‌مرحله قوه نسبت‌به هردو ضد حاصل‌است ، یعنی قوه می‌تواند به‌هر کدام از صورتهای‌متضادی که برای

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

امّا رأی عامّ بر این است که اجسام به جوهریّت احقّ از همه چیز است ودرمیان آنها اجسام طبیعی[1] چنین است ، زیرا که اینها اصول اجسام دیگر است. برخی از اجسام طبیعی دارای حیات است، وبعض دیگر حیات ندارد[2]: ومقصود ما از «حیات» این است که جسم تغذّی کند ونموّ یابد، وخود به خود فساد پذیرد. ازاینجا نتیجه می‌شود که هرجسم طبیعی که ازحیات بهره دارد جوهر است ، بدین معنی که جوهر مرکّب است[3]. وچون ، بعلاوه ، دراینجا مقصود از جسم جسمی است که دارای صفت معیّنی است ، یعنی جسم ذی‌حیات است ، جسم با نفس یکی نخواهد بود[4]، زیرا که جسم ذی حیات

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

آن احتمال می‌رود فعلیت یابد. درمرحلهٔ دوم مانند علمی است که به کار می‌رود (یعنی تأمل و تفکر علمی) نسبت به علمی که فقط برای شخص عالم حاصل است بدون اینکه به کار رود ، در این مرحله قوه نمی‌تواند جز به یک صورت فعلیت یابد. مرحلهٔ نخستین را کمال اول و مرحله دومین را کمال ثانی می‌نامند.

---

۱) ارسطو اجسام طبیعی را درمقابل اجسام صناعی و اجسام تعلیمی قرار می‌دهد (رجوع شود به مابعدالطبیعة ، زتا ۱۰۲۸ب۸).

۲) منظور تقابل اجسام ذی‌حیات با اجسامی است که طبیعةً نمی‌توانند ذی‌حیات باشند، نه تقابل اجسام زنده بااجسام مرده‌ای که قبلاً زنده بوده‌اند.

۳) یعنی مرکب از ماده وصورت است.

۴) مفاد استدلال ارسطو این است، که جسم جوهر است، ودر میان اجسام اجسام طبیعی را بیشتر می‌توان جوهر نامید. اما بعضی از اجسام طبیعی، دارای حیات ، یعنی دارای نفس است (زیرا که حیات و نفس مترادف است)؛ پس

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

محمولِ موضوعی نیست ، بلکه آن خود حامل و مادّه است [1] . درنتیجه، نفس بالضّروره جوهر است ، بدین معنی که صورت برای جسمی طبیعی‌است که دارای حیات بالقوّه است . امّا جوهرصوری کمال است؛ بنابرین،نفس کمال‌است برای جسمی که دارای‌چنین‌طبیعتی‌است[2]. — ولیکن

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

اجسام طبیعی ذی حیات نیز جوهر خواهد بود . و چون جوهر، چنانکه گفتیم ، گاهی به‌معنی ماده ، وگاهی به‌معنی صورت ، وگاهی به‌معنی‌شیء مرکب‌از ماده و صورت می‌آید ، اینک می‌خواهد ببیند که جسم طبیعی ذی‌حیات،بکدام یک از این معانی ، جوهراست. جوهر به‌معنی ماده نیست،زیرا که ماده تعین ندارد ، و به‌معنی صورت هم نیست ، زیرا که صورت محض فارغ از هرگونه جسمانیتی‌است ، پس‌ناچار از نوع دیگر جوهر ، یعنی جوهری مرکب از ماده و صورت ، خواهد بود. اما جسم ذی حیات ، مرکب ازجسم به‌معنی اخص و صفت ذی حیات‌است ، پس جسم ذی‌حیات را باخود حیات، که همان نفس است اشتباه نباید کرد.

---

۱) جواب ازایراد مقدری‌است، وآن اینکه ، چون حیات ، محمول‌ذاتی برای موضوع خویش ، یعنی برای جسم ذی‌حیات ، است، و جزء معینی‌ازاین موضوع خود محمولی برای همان موضوع خواهد بود ، حیات را نمی‌توان از جسم متمایز دانست . ارسطوجواب می‌دهد که جسم‌ذی‌حیات کلاً موضوع است و چیز دیگری جز موضوع ، یابعبارت دیگر، جز ماده نیست. پس‌حیات یانفس که صورت‌است ،کاملاً از جسم متمایز می‌شود . (باید توجه داشت که کلمهٔ « موضوع » در این‌بحث به‌جای «حامل» استعمال شده‌است .م.)

۲) یعنی جسمی که دارای حیات بالقوه‌است.

کمال به‌دومعنی می‌آید؛ گاهی مانند علم است، وگاهی مانند بکار بردن علم[۱]. بدین‌ترتیب پیداست که نفس کمالی مانند علم است، زیرا که خواب نیز مانند بیداری مستلزم وجود نفس است ، منتهی بیداری چیزی مانند بکار بردن علم است ، وخواب چیزی مانند داشتن علم، بی آنکه آن را به کار برند[۲]. امّا در ترتیب پیدا آمدن در فرد واحد، تقدّم با علم است[۳]. از همین رو تعریف نفس چنین می‌شود: کمال اوّل برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوّه است، یعنی برای
جسم آلی[۴]. ــ واعضاء نبات نیز آلاتی برای آن است، منتهی درغایت سادگی ۴۱۲ ب

۱) اینک ارسطو می‌خواهد یک‌بار دیگر تعریف نفس را محدودتر سازد، وآن را کمال اول جسم بخواند.

۲) نفس کمال است ، به‌همان معنی که علم‌را ، در مقابل جهل ، که بالقوه است ، کمال می‌گویند ، نه به‌آن معنی که بکار بردن علم‌را ، درمقابل دارا بودن علم، کمال می‌نامند. به‌این دلیل که نه‌تنها درحالت بیداری ، که نظیر بکار بردن علم‌است، نفس درجسم ذی‌حیات وجود دارد، بلکه درحالت خواب نیز ، که نظیر دارا بودن علم‌است، نفس‌موجود است.

۳) یعنی مقدم بر بکار بردن علم‌است، وقید «فرد واحد» برای‌این‌است که هرگاه دو فرد ، مثل معلم و متعلم ، را در نظر بگیریم ، بکار بردن علم می‌تواند مقدم باشد ، زیراکه ابتدا باید معلم علم خودرا بکار برد تا متعلم بتواند دارای علم گردد؛ اما اگر یک فرد منظور باشد، نخست آن فرد دارای علم‌است، و بعداً آن‌را بکار می‌برد. راجع به‌معانی مختلف تقدم و تأخر ، رجوع شود به‌مابعدالطبیعه ، کتاب دلتا فصل یازدهم.

۴) چون نفس مانند دارا بودن علم‌است و دارا بودن علم در یک‌فرد مقدم بر بکار رفتن‌آن پدید می‌آید پس‌نفس کمال اول‌است یعنی کمالی‌است که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

است: مثلاً، برگ حفاظی برای غلاف، وغلاف حفاظی برای میوه‌است؛ ریشه مانند دهان است زیرا که هردو جذب غذا می‌کنند [1]. — پس اگر بخواهیم، تعریفی کلّی، که منطبق بر تمام انواع نفس باشد، بعمل آوریم، باید بگوئیم که نفس کمال اوّل برای جسم طبیعی آلی است. — ونیز ازهمین رواست [2] که موردی برای بحث راجع به‌اینکه نفس و بدن یک چیزاست نمی‌ماند، چنانکه این بحث را درمورد موم ونقشی که برروی موم‌است، وبطور کلّی درمورد مادّهٔ یک شیء معیّن و آنچه این مادّه ازآنِ اوست، نمی کنند. زیرا که واحد و وجود به‌چندین معنی می‌آید؛ ولیکن معنی اصلی آنها کمال است [3].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل
اقدم برکمالات دیگر برای جسم طبیعی آلی حاصل می‌شود. البته نفس به‌این معنی مستقل ازحالاتی ازآن که مقرون به‌شعوراست و مستقل از بکار رفتن آن استعمال شده‌است.

۱) جواب ازاین ایراد مقدراست که نبات ذی‌حیات‌است ولو اینکه عضو آلی ندارد، یا، به‌عبارت دیگر، نفس‌است بی‌آنکه جسم آلی باشد.

۲) ماده از صورت درعالم واقع متمایز نیست، بلکه تمایز آن‌دو فقط از نظر منطقی‌است. ماده وصورت اشیاء واقعی نیست، بلکه اصول اشیاء است؛ و چنانکه در مابعدالطبیعه آمده‌است، تفاوت گذاشتن دربین قوه وفعل، وجستجوی علتی برای وحدت بخشیدن به‌آن‌دو، خطااست زیرا که این هردو یک‌چیزاست منتهی چیزی‌است که ازجهتی بالقوه وازجهتی بالفعل‌است؛ پس‌آنچه وجوددارد جسم یا نفس نیست، بلکه جسم ذی‌نفس‌است.

۳) راجع به‌معانی مختلف واحد مراجعه‌شود به‌فصل ششم ازکتاب دلتا،
بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

پس، با عبارات کلّی، تعریف کردیم که نفس چیست[1]: نفس جوهری‌است به‌معنی صورت، یعنی ماهیّتِ جسمی‌است که دارای کیفیّت معیّنی‌است[2]. مثلاً، فرض کنیم، که آلتی، مثل تبر، جسمی طبیعی باشد: ماهیّت تبر[3] جوهر آن ونفس آن خواهد بود؛ زیرا که اگر جوهر جدا از تبربود، دیگر تبری، جز به‌اشتراك اسمی، وجود نداشت. ولی تبر، درواقع، همان تبر است[4]. ونفس ماهیّت وصورت برای جسمی ازاین‌قبیل[5] نیست، بلکه برای جسمی طبیعی‌است که دارای کیفیّت معیّنی‌است[6]، یعنی اصل

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

و راجع به‌معانی مختلف وجود به‌فصل هفتم از همان کتاب، و فصل دوم از کتاب اپسیلون، وفصل اول ازکتاب تتا از مابعدالطبیعه. کمال شیء دراین است که جوهرصوری حاصل کند، ودرصورتی که این‌جوهر حاصل‌شود، شیء هم وجود وهم وحدت بدست می‌آورد پس وجود و وحدت هردو درمعنی کمال باهمدیگر اتحاد می‌یابد.

۱) اینك ارسطو می‌خواهد تعریفی‌را که از نفس کرده‌است بااستشهاد به‌امثله مجسم سازد، و نخستین مثال او تبراست. ارسطو می‌گوید که تبر بودن، یابریدن، نسبت به‌تبر، مانند نفس نسبت به‌بدن‌است.

۲) یعنی جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه‌است.

۳) یعنی تبر بودن وبریدن آن.

۴) یعنی‌تبر، که دراینجا بروجه‌مثال‌آمده‌است، ازهرجهت منطبق برموجود زنده نیست، زیرا که تبر فقط تبراست.

۵) یعنی جسم صناعی از قبیل تبر.

۶) منظور ازاین کیفیت که جسم «طبیعی» به‌آن مقید می‌شود تابتواند مادهٔ نفس قرارگیرد «آلی» بودن آن‌است.

حرکت و سکون خودرا درخویشتن دارد[۱].

اکنون آنچه‌را که گفتیم براعضاء جسم زنده تطبیق نمائیم[۲]. اگرچشم، درواقع، حیوانی می‌بود بینائی نفس آن بود: زیرا که بینائی جوهر صوری چشم‌است. امّا چشم مادّهٔ بینائی‌است، واگر بینائی از میان برود دیگر چشمی درمیان نیست، مگر به‌اشتراك اسمی، مانند چشمی از سنگ یاچشم پیکری که نقّاشی شده‌است. بدین ترتیب باید آنچه را که دربارهٔ اجزاء صادق‌است، به‌مجموعهٔ جسم زنده بسط دهیم. درواقع نسبتی که جزئی از نفس به جزئی از بدن دارد همان نسبتی‌است که مجموعهٔ نفس حسّاسه به‌مجموعهٔ بدن حسّاس، ازآن حیث که چنین‌است، دارد[۳].

ازطرف دیگر، جسم جدا ازنفس نیست که بالقوّه استعداد حیات دارد: بلکه جسمی‌است که هنوز دارای نفس‌است. نطفه ومیوه‌هم به‌طریق اولی چنین نیست: زیرا که اینها اجسامی‌است که فقط بالقوّه دارای این کیفیّت‌است[۴]. — پس بدین ترتیب، حالت بیداری نیز کمالی است به‌همان

۱) تعریفی عام از جسم ذی‌حیات.

۲) می‌خواهد مثال دیگری برای تجسم بخشیدن به‌تعریف نفس بیاورد وآن این‌است که بینائی نسبت به‌چشم، مثل نفس به بدن‌است.

۳) یعنی نسبت بینائی، که عمل خاصی از احساس‌است، به‌چشم، که جزء خاص ازمجموعهٔ بدن‌است، همان نسبتی‌است که احساس به‌طورکلی با مجموعهٔ بدن حساس دارد.

٤) ارسطو می‌خواهد بگوید که فقط اجسام زنده‌است که نفسی دارد، و جسم زنده‌ای که ترك حیات گفته‌است، وهمچنین نطفهٔ حیوان ومیوهٔ نبات،

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

معنی که [فعل] بریدن برای تبر و [فعل] دیدن [برای چشم] است، ۴۱۳ الف
درصورتی که نفس کمال است به همان معنی که [قوّهٔ] بینائی [برای چشم] و قوّهٔ [برندگی برای] ابزاراست، و بدن چیزی‌است که فقط بالقوّه‌است[۱].
امّا همان طور که چشم مردمکی‌است که منضمّ به‌بینائی‌است، درمورد بحث ما نیز، حیوان نفسی‌است که متّصل به‌بدن‌است.

بنابراین، نفس از بدن جدائی ناپذیراست، یا لااقلّ جزئی از نفس چنین‌است اگر نفس بالطّبیعه تقسیم پذیر باشد، وشکّی دراین نیست.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

یا بعبارت بهتر، دانهٔ نبات، چنین نیست؛ زیرا که نطفه وسیوه حتی بالقوه نیز جسم زنده محسوب نمی‌شود، بلکه قوهٔ این را دارد که جسمی شود که خود بالقوه دارای حیات‌است. به‌عبارت واضح‌تر، نطفه قوهٔ آن‌را دارد که به‌صورت جسمی درآید، وآن جسم قوهٔ آن را دارد که حیات حاصل کند (مابعدالطبیعه ۱۰۴۸ ب ۳۷ و مخصوصاً ۱۰۴۹ الف ۱۴): «مثلا، نطفه هنوز انسان بالقوه نیست، زیرا که باید درموجود دیگری، یعنی در موجود مؤنث، جای گیرد و تغییری بپذیرد، و چون تحت تأثیر اصل خاص خود چنین طبیعتی به‌دست آورد، آنگاه انسان بالقوه خواهدبود.»

---

۱) ارسطو قولی را که دربارهٔ تمییز دو نوع کمال آورده وکمال دوم‌را از کمال اول جدا کرده بود، تأکید می‌کند، ومی گوید که، آنگاه که تبر می‌برد و چشم می‌بیند، بدان می‌ماند که انسان بیدار باشد و قوای نفسانی‌او به کار رود، و قوهٔ برندگی بدون فعل بریدن، وقوهٔ بینائی بدون فعل دیدن، مثل داشتن نفس بدون استعمال آن‌است؛ اما بدن را کمال، به هیچ کدام‌ازاین دو معنی، نمی‌توان گرفت، بلکهٔ قوهٔ صرف‌است.

درواقع ، بعضی‌از اعضاء بدن چنان‌است که ، کمال آنها کمال خود اعضاء است[۱]. با این همه هیچ مانعی نیست که ، لااقل ، بعضی از اجزاء دیگر [نفس] ، به‌سبب اینکه کمال برای هیچ‌گونه جسمی نیست ، مفارقت‌پذیر باشد[۲]. ــ بعلاوه، معلوم نیست که ، به‌همان‌ترتیبی که ملاّح کمال کشتی‌است، نفس نیز کمال بدن باشد[۳].

آنچه گفتیم باید کافی برای این باشد که بیانی طرح مانند ازتعریف کلّی‌نفس به‌دست دهد.

۱) مثل بینائی که کمال چشم‌است .

۲) منظور عقل‌است که مجزا ومفارق از بدن‌است.

۳) از بیان ارسطو این‌نتیجه به‌دست می‌آید که نفس دربدن مثل ملاح درکشتی‌نیست. سیمپلیکیوس SIMPLICIUS تفسیری دیگر ازاین‌قول کرده و نتیجه‌ای مغایر با این نتیجه به‌دست آورده و رودیه نیز دراین‌تفسیر با او موافقت کرده‌است ، وآن اینکه : معلوم نیست که بعضی از قوای نفس مفارق از بدن نباشد همچنانکه بعضی از قوای ملاح مستقل ازکشتی‌است.

۲

< توجیه تعریف نفس >

چون اموری که صراحت دارد و بیشتر می‌تواند متعلّق شناسائی منطقی قرارگیرد ازاموری ناشی می‌شود که به‌خودی خود مبهم‌است ولیکن در نظر ما وضوح بیشتری دارد، باید بکوشیم که مطالعهٔ نفس را لااقلّ به‌همین روش دوباره ازسر بگیریم[1]. زیرا قولی که مبیّن تعریف‌است نه‌تنها باید، مانند اغلب تعاریف،ازآنچه درواقع هست حکایت کند، بلکه باید مشتمل بر علّت باشد وآن را نیز روشن سازد[2]. درواقع،تعاریف، برحسب معمول، تنها به‌صورت نتایج بیان می‌گردد[3]. مثلاً، تربیع چیست؟<به‌عقیدهٔ

---

۱) اشیاء جزئی که متعلق احساس‌است کمتر می‌تواند متعلق علم قرار گیرد، و به همین سبب از لحاظ منطقی‌مبهم‌است،ولیکن درنظرمااین‌قبیل‌اشیاء، یعنی محسوسات، وضوح بیشتری‌دارد؛امورکلی بیشتر متعلق علم‌قرارمی گیرد، به همین‌سبب از لحاظ منطقی‌صریح است، ولیکن درنظر ما وضوح کمتری‌دارد. به عقیدهٔ ارسطو دستهٔ دوم ناشی از دستهٔ اول‌است یعنی کلیاتی که متعلق معرفت منطقی‌است، از جزئیاتی که متعلق احساس‌است، برمی‌آید، و به همین سبب این‌اصل باید درمطالعهٔ نفس نیز مورد اعتناء باشد.

۲) یعنی‌نه‌تنها جواب «چگونه» را، بلکه جواب «چرا» را هم‌بدهد (آنالوطیقای دوم، ۹۳الف۱۷).

۳) حد وسط درقیاس اقترانی موجب این می‌شود که دوحد اکبر و اصغر باهمدیگر اقتران یابد وتشکیل‌نتیجه‌را بدهد؛ پس می‌توان گفت حد وسط علت‌است و نتیجهٔ حاصله معلول آنست. کسانی که اشیاء را با مادهٔ آنها

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

عامّه> تربیع اینست که شکل قائم الزّوایای متساوی الاضلاعی معادل با شکل قائم الزّوایای مستطیل مفروض ساخته شود. امّا چنین تعریفی فقط تعبیر نتیجه‌است. برعکس، هرگاه بگوئیم که، تربیع عبارت از کشف حدّ وسطی‌است، [چنین تعریفی] بیان علّتِ شیء معرّف‌است[1].

پس بحث خودرا مبتنی براین می‌کنیم که، جاندار ازبی‌جان بوسیلهٔ حیات متمایزاست[2]. امّا کلمهٔ «حیات» معانی متعدّد می‌پذیرد، و همین‌قدر

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

تعریف می‌کنند، تعریف آنـان، چیزی جز بیان نتایج حاصله ازمقدمات که حد وسط درآنها حذف گردیده‌است، نیست؛ یعنی درواقع تعریف را با بیان نتیجه بعمل می‌آورند نه بابیان علت.

---

۱) رجوع شود به مابعدالطبیعه کتاب آلفا ۹۸۶ الف ۲۶. تربیع Quadrature عبارت ازاینست که مساحت سطح مفروضی باسربع‌متعادل باشد، ودر اینجا اشاره به‌تربیع مستطیل است که، اگر بخواهیم مربعی‌مساوی‌بامستطیل مفروض به‌دست آوریم، باید مقداری را پیدا کنیم که حد اوسط در بین دوضلع مستطیل باشد، بطوریکه هرگاه ضلع مربع را a وضلعین مستطیل را b و c فرض کنیم،چون رابطهٔ $bc=a^2$ یا $\frac{b}{a}=\frac{a}{c}$ برقرار می‌شود، ازاینجا مقدار ضلع مربع که حد اوسط در بین ضلعین مستطیل‌است به‌دست می‌آید. پس‌اگرتعریف حقیقی تربیع را بخواهیم باید بگوئیم که آن عبارت از کشف حد وسط در بین دوضلع‌مستطیل است‌وبدین ترتیب، علاوه بر بیان‌نتیجه، علت حصول‌نتیجه‌را نیز ذکر نموده‌ایم.

۲) ارسطو در تعریف حیات گفته‌است که، حیات عبارت از این‌خاصیت

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

کافی‌است که یکی‌ازاین‌معانی درموضوعی تحقّق یابد تابتوانیم آن‌را ذی‌حیات بنامیم: خواه این‌معنی، مثلاً، عقل، احساس، حرکت‌وسکون مکانی باشد، یا اینکه حرکتِ تغذّی و ذبول و نموّ[۱]. — ازهمین روست که تمام نباتات چنان می‌نماید که دارای حیات باشند، زیرا که بنظر می‌رسد که، در واقع، درآنها قوّه‌ای و مبدأی باشد که، براثرآن، درجهات مکانی متضادّ قبول نموّ و ذبول می‌نمایند، ونموّ آنهـا چنـان نیست که تنها به‌سوی بالا باشد، نه به‌سوی پائین، بلکه دراین هردوجهت نموّ می‌کنند؛ وازتمام اطراف متزایداً انبساط می‌یابند ومادام که قادر به‌جذب غذا باشند زندگی‌آنها دوام دارد.— این قوّه می‌تواند از قوای دیگر جدا شود، اگرچه قوای دیگر، لااقلّ در موجودات فناپذیر، نمی‌تواند ازآن جدائی پذیرد. این امر درنباتات آشکار

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

است که تغذی و نمو و ذبول شیء بوسیلهٔ خود آن باشد. ودراینجا میخواهد قوای مختلف نفس را از پائین به‌بالا از نظر بگذراند، و بگوید که، بعضی از موجودات جز قوهٔ غاذیه ندارند، و در بعض دیگر لامسه، و بالاخره دربعض دیگر قوای عالی‌تر، بدان افزوده می‌شود.

۱) اگر به‌دقت سخن گوئیم‌باید اقرارکنیم که‌ارسطو وقتی که می‌گوید، حتی تحقق یکی از معانی کلمهٔ حیات در یکی ازموجودات، برای اینکه‌آن‌را ذی حیات بدانیم کافی‌است، منظور او ازاین معانی فقط عمل تغذی است، و ذکر مدارج دیگـر حیـات از قبیل عقل و احساس و غیره دلیل بر مسامحهٔ اوست، زیرا که تحقق هرکدام ازاین معـانی در یکی از موجودات مستلزم تحقق معانی پست‌تر نیز می‌باشد.

پس حیات داشتن تمام موجودات زنده[١] مبتنی براین اصل[٢] است، زیرا که هیچ کدام ازقوای دیگرنفس به‌آنها تعلّق ندارد.

امّا درمورد حیوان، احساس است که مبنای ساختمان آلی آن است. زیرا که، ٤١٣ ب حتّی موجوداتی که حرکت نمی‌کنند[٣] وجابجا نمی‌شوند، ازهمان لحظه‌ای که دارای احساسند، نه تنها موجود زنده، بلکه حیوان نام می‌گیرند. — اینک [گوئیم که]، در بین احساسات مختلف، احساسی وجود دارد که پیش‌ازهمهٔ آنها به‌تمام حیوانات تعلّق‌می‌جوید، وآن لامسه‌است. هم‌چنانکه قوّهٔ غاذیه می‌تواند ازحسّ لامسه وهراحساس‌دیگری جدائی پذیرد، لامسه نیز می‌تواند از حواسّ دیگرجدا شود[٤] (منظورما از قوّهٔ غاذیه‌آن قسمت از نفس‌است که نباتات درآن سهیم‌است. حیوانات نیز پیداست که همگی حس‌لامسه‌دارند). امّاراجع‌به‌اینکه بچه‌دلیل‌درهریک‌ازموارد‌چنین‌است، بعداً سخن خواهیم گفت[٥].

فعلاً، همین‌قدر کافی‌است بگوئیم که نفس اصل قوائی‌است که بیان کرده‌ایم، وباهمان قوا، یعنی باقوای محرّکه، حسّاسه، ناطقه، وباحرکت تعریف می‌گردد. — امّا [باید دید که] آیا هریک ازاین‌قوا نفسی‌دیگراست

---

١) منظور از موجودات زنده حیوانات ونباتات بطورکلی‌است.
٢) یعنی قوهٔ غاذیه.
٣) البته منظورفقط حرکت اینی یا انتقال‌است.
٤) چنانکه درحیوانات پست چنین‌است.
٥) رجوع شود به‌همین کتاب ٤٣٤ ب ١٠. واین دلیل که درآن موضع اقامه خواهد شد جنبهٔ غائی دارد.

یا فقط جزئی از نفس است ، واگر جزئی ازان باشد ، آیا این جزء فقط از لحاظ منطقی می‌تواند مستقل باشد ، یا استقلال مکانی نیزدارد[1] ؟ درمورد بعضی ازآنها دریافتن راه حل[2] دشوارنیست ، امّا ، درمورد بعض دیگر ، اشکال پیش می‌آید . آنچه درنباتات بوقوع می‌رسد که بعضی ازآنها ، چون تقطیع شود ، اگرچه اجزاء آنها از همدیگرجدا شده باشد ، آشکارا به‌حیات خود ادامه می‌دهد (واین مقتضی آن‌است که نفسی که درآنها قرار دارد درهرنباتی ازلحاظ فعل واحد وازلحاظ قوّه متعدّد باشد) ، ظهورآن را در انواع دیگرنفس[3] ، مثلاً ، درحشراتی که قطعه قطعه گردیده‌است ، نیزمی‌بینیم. هریک ازاین قطعات دارای احساس‌وحرکت انتقالی‌است ، وچون دارای

---

۱) اینکه ارسطو می‌خواهد رابطهٔ قوای مختلف‌را بایکدیگر بیان کند . منظور از استقلال مکانی استقلال واقعی‌است .

۲) ادراک این مطلب که تغایر قوای نفس از یکدیگر فقط از لحاظ منطقی‌است ، نه‌اینکه استقلال واقعی و مکانی برای هریک ازآنها باشد ، درمورد قوای پست آسان‌است ، ولیکن تطبیق آن برعقل وحل مسألهٔ استقلال عقل‌قرین صعوبت می‌باشد .

۳) اصل قول ارسطو دراین مورد «فصول دیگر نفس» است یعنی صفات ممیز انواع مختلف نفس . و منظور او این‌است که آنچه درقوهٔ غاذیهٔ نباتات جاری بود عیناً درقوهٔ حساسه و قوهٔ محرکهٔ حیوانات حلقوی Annelés نیز جاری‌است و تجربهٔ مذکور درمتن حاکی ازآن‌است که ، هم درنباتات وهم درحیوانات ، این قوا در اجزاء معینی از بدن متمکن نیست ، بلکه در تمام ساختمان آلی بدن منتشراست .

احساس است ، تخیّل[۱] وشوق را نیز داراست ، زیرا که هرجا که احساس باشد الم و لذّت نیز هست ، وهرجا که الم و لذّت باشد ناچار شهوت نیز وجود دارد. — امّا درآنچه مربوط به‌عقل و قوّهٔ نظریّه‌است هنوزچیزی آشکارنیست: مع‌ذلک چنان بنظرمی‌رسد که‌آن جنس‌دیگری‌ازنفس‌باشد[۲] وتنها آن بتواند جدا از بدن وجود داشته باشد، برهان قیاس که شیء ازلی از شیء فسادپذیرجدا می‌گردد. — درباب اجزاء دیگرنفس، ازآنچه‌گذشت بوضوح می‌پیوندد که‌آنها را ، به‌طریقی که بعضی ازفیلسوفان[۳] ادّعا می‌کنند ، مفارق نمی‌توان دانست ؛ بااینکه از لحاظ منطقی [وبرحسب مفهوم] بدیهی است که متمایز و جدا از یکدیگراست[۴]. درواقع ماهیّت قوّهٔ احساس با ماهیّت قوّهٔ ظنّ متفاوت‌است[۵]، زیراکه عمل‌احساس‌غیرازعمل‌ظنّ‌است، و

۱) تخیل Imagination درترجمهٔ Fantasia است که می‌توان ازآن به‌تصور Représentation نیز تعبیرکرد. تمام حیوانات، حتی جانوران پست‌و همچنین قطعات جدا شده ازآنها ، چون حیات دارند، دارای تخیل مبهمی که حاصل از دوام احساس درآنهاست می‌باشند.

۲) این جمله را می‌توان به‌دوصورت ترجمه کرد: ۱ - همین که درمتن این ترجمه آمده‌است واین صورت را هیکس و تریکو ترجیح داده‌اند. ۲ - چنان بنظر می‌رسد که آن جنسی از وجود باشد که بانفس‌مختلف‌است. و این‌ترجمه را نوینس اختیارکرده‌است (حاشیهٔ ۳۱ ازصفحهٔ ۲۷٤ از کتاب تحول علم نفس در آثار ارسطو) . (م.)

۳) رجوع‌شود به‌رسالهٔ طیماوس ٦۹ د.

٤) بنابرین قوای مختلف نفس نمی‌تواند درمکان ازیکدیگر جدا شود و تمایز آنها فقط جنبهٔ منطقی دارد.

٥) علت اینکه ارسطو ظن را غیر از احساس می‌داند این‌است که قوهٔ ظن جزئی از قوهٔ عاقله‌است (به‌تفسیر سن‌طماس) .

همین‌طوراست حال هر کدام‌ازقوای دیگری که قبلاً مذکورشد.— بعلاوه،
بعضی‌ازحیوانات دارای تمام این قواست، بعض دیگرتنها بعضی ازآنها را
واجداست ، وبالأخره بعض دیگر یک قوّه را بیشتر دارا نیست (وهمین
است که فصل ممیّز حیوانات از یکدیگر می‌شود.) امّا اینکه بچه‌دلیل چنین ۴۱۴ الف
است ، مطلبی‌است که بعداً تحقیق می‌کنیم[1]. درمورد احساسات نیز تقریباً
همین‌طوراست : بعضی از حیوانات تمام آنها را و بعض دیگر تنها بعضی
ازآنهارا ، وبالأخره بعض دیگرتنها یک‌احساس‌را، که لازم‌ترین‌آنهاست،
دارند ، وآن حسّ لامسه‌است.

امّا اصطلاحِ « آنچه بوسیلهٔ آن زنده‌ایم و ادراک می‌کنیم »[2]

---

۱) کتاب سوم فصل دوازدهم و سیزدهم و همچنین اعضاء حیوانات ۶۸۷ الف۲ .

۲) این اصطلاح:«آنچه بوسیلهٔ آن زنده‌ایم» یا می‌تواند به‌معنی‌صورت باشد ، (مانند علم که کمال نفس‌است) یاسلامت(که کمال جزئی‌ازبدن یاحتی کمال سرتاسر بدن‌است) و یا می‌تواند به‌معنی ماده و حامل باشد (مثل‌نفس که قوهٔ علم را دارد یا بدن که قوه تندرستی را دارا است). اما این اصطلاح را که:«آنچه بوسیلهٔ آن‌زنده‌ایم»باید به‌معنی‌صورت، که معنی‌اولی‌و اصلی‌است بگیریم،نه به‌معنی ماده وحامل ؛ به همان‌ترتیب که «آنچه بوسیلهٔ‌آن می‌شناسیم» و «آنچه بوسیلهٔ آن درحال سلامتیم» همان علم‌وسلامت‌است. پس‌نفس چیزی است که بوسیلهٔ آن زنده‌ایم، و بنابراین ، نفس علت اولیهٔ حیات یعنی صورت حیات‌است. آنچه بعدازسطر۱۱ بین هلالین قرارگرفته‌است جواب ایراد مقدری است ، وآن اینکه تشبیه علم و سلامت به نفس موجه نیست،زیرا که علم و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

به‌دومعنی می‌آید. مثل «آنچه بوسیلهٔ آن می‌شناسیم»، که اصطلاح دیگری است که گاهی مفید معنی علم‌است، و گاهی مفید معنی نفس (زیرا که شناختن را به‌اختلاف موارد به‌یکی‌ازاین‌دو حدّ اطلاق می‌کنیم)؛ وازهمان قبیل‌است اصطلاح «آنچه بوسیلهٔ آن ما درحال سلامتیم» که گاهی معنی سلامت می‌دهد، وگاهی جزء معیّنی ازبدن را می‌رساند، و گاهی حتّی به‌معنی سرتاسر بدن‌است. ولیکن در تمام این مثالها، می‌توان گفت که، علم وسلامت شکل یاصورت یا مفهوم و یافعلیّت برای موضوعی‌است‌که می‌تواند درموردی علم و درمورد دیگرسلامت را بپذیرد (زیرا چنین بنظر می‌رسد که فعل فاعل درقابل، یعنی درآنچه وضع را حمل می‌نماید، تحقّق می‌پذیرد). ازطرف دیگر، نفس، به‌معنی نخستین، چیزی‌است که مابوسیلهٔ آن حیات داریم و ادراك می‌کنیم و می‌اندیشیم: ازاینجا نتیجه می‌شود که نفس مفهوم و صورت‌است نه مادّه وحامل. — در واقع[1]، جوهر، چنانکه گفتیم[2]، به‌سه معنی می‌آید که یکی‌ازآنها صورت، دیگری مادّه، ودیگری

بقیه حاشیه از صفحهٔ قبل
سلامت مثل نفس درموضوع قرار ندارد بلکه در پیش استاد وطبیب‌است. ارسطو در جواب می‌گوید که صورت همیشه قبلا درفاعل وجود دارد، ولیکن فعل فاعل در قابل‌است، همان طور که فعل محرك درمتحرك‌است. و چون صورت یک‌بار درقابل تحقق یافت، دیگرآن قابل‌را بنام ماده نمی‌نامند، بلکه نام همین صورت را به‌آن می‌دهند.

۱) می‌توانیم از اینجا به بعد را استدلال تازه‌ای بدانیم، نه دنبالهٔ استدلال پیشین.

۲) ۴۱۲ الف۶.

شیء مرکّب از هردواست ، ودراین شیء مادّه قوّه‌است و صورت کمال. از طرف دیگر ، چون ، دراینجا ، موجود زنده‌است که مرکّب از مادّه و صورت‌است ، جسم نمی‌تواند کمال نفس باشد، بلکه نفس است که کمال جسمی با طبیعت معیّنی‌است[1] درنتیجه ، بعضی از متفکّران کاملا حقّ داشته‌اندکه بگویند[2] که نفس نه بدون بدن می‌تواند باشد ونه خود بدن: زیرا که نفس بدن نیست ، بلکه چیزی ازبدن‌است. وبه‌همین دلیل‌است که دربدنی‌است ودربدنی باطبیعت معیّنی‌است[3]،[البتّه] نه‌بدانسان که‌پیشینیان ما[4] آن را منضمّ به بدن می‌شمردند،بی‌آنکه این بدن را از حیث طبیعت و کیفیّت به‌هیچ‌گونه قیدی مقیّد سازند، بااینکه پیداست که هرچیزی‌قابل آن نیست که بتواند هرچیزی را بپذیرد. وانگهی استدلال نیز به‌همین نتیجه

۱) خلاصهٔ استدلال ارسطو این‌است که شیء متعین مرکب از صورت‌و ماده‌است ، موجود زنده نیز شیء متعینی‌است که مرکب از نفس و بدن‌است ، و چون در این شیء مرکب نفس بمنزلهٔ صورت‌است (واین مطلب ازآنچه در بالا(۱۱٤الف۱۳) گفتیم برآمد) لازم می‌آیدکه نفس صورت بدن باشد،وبدن نمی‌تواند صورت نفس تلقی‌شود ؛ و منظور ازجسمی باطبیعت معین جسم‌طبیعی آلی است .

۲) منظور ارسطو ازاین متفکران معلوم نیست که کیستند.

۳) به‌طبیعت این بدن درسطر ۲۸ اشاره شده‌است.

٤) منظور اتباع فیثاغورسند (۴۰۸ ب۱۳)-ارسطو می‌گوید که فلان نفس اختصاص به‌فلان بدن دارد. نفس انسان نمی‌تواند مثلا در بدن حیوانی جای گیرد وهمچنین نمی‌تواند متوالیاً به‌قالب افراد مختلف انسان درآید.

منجر می‌شود[۱] : کمال هرشیء طبیعةً درچیزی که بالقوّه همان شیء است ، یا به‌عبارت دیگر، درمادّهٔ خاصّ آن شیء ، بظهور می‌رسد. — بنابراین،از آنچه گفتیم واضح می‌شود که نفس کمالی معیّن و صورتی ازچیزی‌است که قوّهٔ این را داردکه طبیعتی معیّن داشته باشد.

۱) یعنی استدلال در اینجا با آنچه ما بیان داشته‌ایم مطابقت دارد. اصولا صورتی جز درموضوعی که بالقوه آن صورت‌را درخود دارد تحقق نمی‌یابد پس نفس صورت جسمی‌است که دارای طبیعت خاصی است یعنی قابل برای تحقق آن صورت‌است.

۳

< قوای نفس در موجودات زندهٔ مختلف >

ازقوای نفس،آنها که مذکورآمد همگی، چنانکه گفتیم[۱]، بهبعضی‌از موجودات تعلّق دارد. بعض دیگر ازموجودات جزچند تا ازآنها را دارا نیستند، بالأخره بعض دیگرتنها یکی‌ازآنها را دارند. قوائی که برشمردیم قوّهٔ غاذیه‌وقوّهٔ شوقیّه‌وقوّهٔ حسّاسه‌وقوّهٔ محرّکه(یعنی‌محرّك به حرکت مکانی) و قوّهٔ ناطقه‌است . ــ نبات جزقوّهٔ غاذیه ندارد؛ بعضی‌ازموجودات دیگر
۴۱۴ ب این قوّه را بعلاوهٔ قوّهٔ حسّاسه واجداست و ، چون قوّهٔ حسّاسه دارد ، قوّهٔ شوقیّه را نیز دارا است. زیرا که شهوت و جرأت و اراده از[انواع] شوق‌است[۲] ؛ امّا حیوانات ، همگی ، لااقلّ یکی از حواسّ ، یعنی حسّ لامسه، را دارا هستند، وآنجاکه احساس باشد ، لذّت والم،وآنچه موجب لذّت والم می‌گردد ، نیز هست ؛ وموجوداتی که دارای این حالاتند شهوت نیز دارند . زیرا که شهوت شوق به شیء مطبوع‌است . ــ بعلاوه[۳] ، تمام

---

۱) رجوع‌شود به۴۱۲ ؛ الف۱۳و۳۱ ؛ ۴۱۳ ب۳۲ .

۲) منظور این‌است که شوق نسبت به‌شهوت‌وجرأت و اراده جنس‌است و چون احساس ، بنا به‌استدلالی که ارسطو می‌کند ، هیچ‌وقت بدون شهوت نیست ، بطریق اولی‌بدون شوق نیز، که جنس‌آن بشمار می‌رود، نمی‌تواندبود.

۳) ارسطو ابتدا بیان کرد که تمام حیوانات لااقل حس‌لامسه را دارند واحساس همیشه مقارن بالذت‌والم‌است، اینک می‌خواهدنشان دهد که لامسه چگونه برای ادراك و تحصیل غذا بکار می‌رود.

حیوانات احساس غذا دارند ، زیرا که لامسه حسّ غذااست. در واقع ، ازاشیاء خشک‌وتر وگرم وسرد منحصراً غذای تمام حیوانات قوام می‌گیرد (و این کیفیّات با لامسه محسوس می‌شود ، درصورتی که محسوسات دیگرچنین نیست، مگربالعرض[۱]، زیرا که صوت ورنگ وبوی هیچ‌گونه مددی به عمل تغذّی نمی‌رسانند؛ راجع به طعم باید گفت‌که آن نیز یکی از کیفیّات ملموس‌است[۲]. امّا گرسنگی‌وتشنگی‌شهوت‌است،گرسنگی شهوت به‌خشک وگرم‌است وتشنگی شهوت به سرد وتر؛ وطعم را می‌توان گفت‌که چاشنی این کیفیّات‌است. این نکات را[۳] بعداً روشن خواهیم کرد؛ اکنون همین قدر کافی است بگوئیم که حیواناتی[۴] که دارای لامسه‌اند ، شوق نیز بدانها تعلّق می‌گیرد. امّا این مسأله که‌آیا تخیّل[نیز] دارند مشکوک‌است و بعداً مورد تحقیق واقع خواهد شد[۵]. - به‌بعضی‌ازحیوانات ، علاوه براینها،

۱) تفسیر اسکندر افرودیسی، که بعضی از مفسرین جدید مثل هیکس نیز آن را پذیرفته‌اند ، راجع به‌این مقال چنین‌است که ، خشک و تر و گرم و سرد اولین اضداداست و بقیهٔ اضداد ازآنها مشتق ومتفرع است ، واینها متعلق ادراکات فطری‌لامسه‌است درصورتی که کیفیات دیگرمتعلق‌ادراکات‌اکتسابی این‌حس‌اصلی‌است. اماتفسیر سیمپلیکیوس‌وسن‌طماس که‌مورد قبول رودیه است اینکه، اشیائی که متعلق ادراک سایر حواس‌است نمی‌تواند حیوانات را تغذیه کند مگر بالعرض .

۲) و بهمین‌سبب که ملموس‌است می‌تواند مغذّی باشد.

۳) یعنی مسائل مربط به‌طعم‌ها و غذاهارا.

۴) حیوان دراینجا به‌معنی اعم خود که موجود زنده باشد آمده‌است ، زیراکه حیوانات به‌معنی اخص همگی دارای حس لامسه‌اند.

۵) ۴۳۳ب۳۱ به‌بعد.

قوّهٔ حرکت مکانی تعلّق می گیرد، بعضی دیگر قوّهٔ ناطقه وعقل[1] نیزدارند، مثل انسان وهرموجود زندهٔ دیگری که طبیعتی مشابه با انسان یا برتراز او داشته باشد، برفرض اینکه چنین شیئی موجود باشد.

بنابرین، واضح‌است[2] که اگرمفهوم مشترکی برای نفس‌باشد، جز به‌همان ترتیب که مفهومی برای شکل وجود دارد نمی‌تواند بود. زیرا که دراین مورد، شکلی خارج ازمثلّث و اشکالی که با آن متتالی‌است[3] نیست،

---

۱) به‌عبارت دیگرعقل نطقی و شهودی.

۲) ازاینجا تاآخرفصل ارسطو مسأله‌ای راکه یکبارقبلا شرح داده بود (۴۰۲ ب ۵. و ایضاً رجوع شود به حاشیهٔ همان فقره) طرح می کند وآن این است که‌آیا می‌توان تعریفی برای‌جنس نفس بعمل‌آورد که‌شامل تمام‌انواع نفوس باشد؟ ارسطو چنین تعریفی را ممکن نمی‌داند، زیرا که اشیائی مانند نفوس که نسبت به‌یکدیگر تقدم و تأخر دارد تعریف مشترك نمی‌پذیرد. عیناً مثل اشکال هندسی که نمی‌توان شکلی را تصورکرد که خارج‌ازانواع مختلف خود بوده ونسبت بآنها درحکم جنس باشد و تعریف آن را قابل تطبیق برهمهٔ‌این انواع توان دانست. همان‌طورکه شکل هندسی مفروض بالقوه در شکلی که‌تالی آن‌است محوی‌است (مثلا مثلث در چهارضلعی و چهارضلعی درپنج‌ضلعی‌مندرج است)، به‌همین‌ترتیب، فلان قوهٔ سافلهٔ نفس بالقوه درقوه‌ای که تالی‌آن‌است مندرج‌است، مثلا قوهٔ غاذیه درضمن قوهٔ حساسه وقوهٔ حساسه درضمن قوهٔ ناطقه وجود دارد و الی آخر. پس نباید به‌مطالعهٔ نفس بطورکلی پرداخت، بلکه به مطالعهٔ هرقسمتی از آن درنوع مفروضی از موجودات زنده باید توجه داشت، و ضمناً فراموش نباید کرد که قوهٔ فروتر می‌تواند درقوهٔ برتر وجود داشته باشد نه‌بالعکس.

۳) یعنی اشکال مستقیمةالخطوط که از مثلث تشکیل می‌یابد ولی ساختمان آنها ترکیب و تعقید بیشتری دارد مانند چهارضلعی و پنج ضلعی و شش‌ضلعی...(نه اشکال مستدیر).

ودرموردی که محلّ بحث ماست نیز، نفسی خارج ازنفوسی که برشمرده‌ایم وجود ندارد. مع‌ذلک اشکال خود می‌تواند تابع مفهوم مشترکی که برهمهٔ آنها شامل آید قرار گیرد ؛ امّا ، بالعکس ، این مفهوم مشترك اختصاصاً برهیچ یک ازآنها منطبق نخواهد بود. همین‌طوراست در باب نفوسی که برشمرده‌ایم . پس مضحک‌است اگر ، درفوق این‌اشیاء[1] واشیاء دیگر[2] ، تعریف مشترکی که اختصاص به‌هیچ‌واقعیّتی نداشته باشد، بجوئیم ، وباصرف نظرازچنین تعریفی ، به‌خاصّه و به‌نوع سافل[3] نپردازیم؛وضع نفس‌نیز کاملاً مشابه با وضع اشکال‌است : درواقع ، هم در اشکال و هم درموجودات جاندار، همیشه مقدّم بالقوّه درتالی‌خود مندرج‌است: مثلاً ، مثلّث درمربّع محوی‌است ، و نفس غاذیه مشمول نفس حسّاسه‌است . درنتیجه درمورد هرطبقه از موجودات ، باید دید که چه نوعی ازنفس بدان تعلّق دارد ، مثلاً ، نفس نبات یا نفس انسان یا نفس حیوان چیست. — امّا این‌گونه تتالی را درنفوس بچه وجهی می‌توان تبیین کرد: این‌است آنچه باید مورد تحقیق قرارگیرد[4]. درواقع ، بدون نفس غاذیه نفس‌حسّاسه وجود ندارد ، ۴۱۵ الف

۱) یعنی اشکال یا نفوس.

۲) درفوق اشیاء دیگر یعنی اجناس مختلف حیوانات که این استدلال برآنها نیز قابل تطبیق‌است.

۳) درمتن کتاب نوع نامنقسم آمده و منظور ازآن نوع سافل‌است که قابل انقسام به‌جنس و فصل نیست ، یعنی انسان را نمی‌توان جنسی برای افراد انسان تصور کرد. اصطلاح نامنقسم گاهی در زبان ارسطو به‌معنی فرد نیز می‌آید.

۴) رجوع شود به‌همین کتاب نفس، فصل دوازدهم‌وفصل سیزدهم از

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

درصورتی که نفس غاذیه جدا ازنفس حسّاسه ، درنباتات ، موجوداست. بهمین ترتیب، بدون لامسه هیچ گونه حسّ دیگری وجود ندارد، درصورتی که لامسه بدون حواسّ دیگر موجوداست ، زیرا که بسیاری از حیوانات نه بینائی دارند ، نه شنوائی ونه بویائی. بعلاوه ، دربین موجودات حسّاس، بعضی قوّهٔ حرکت مکانی دارند، وبعض دیگر دارای این حرکت نیستند. درآخرین مرحله ، بعضی ازحیوانات ، یعنی عدّهٔ کمی ازآنها، ازاستدلال و فکر برخوردارند ، زیرا که از موجودات فساد پذیر آنها که از استدلال بهره‌ورند قوای دیگررا نیز دارند ، درصورتی که آنها که یکی ازاین قوای دیگررا (هر کدام را که فرض کنیم) دارند همگی دارای استدلال نیستند: بالعکس ، بعضی حتّی تخیّل نیز ندارند، و بعض دیگرتنها بدان زنده‌اند[1] امّا آنچه به‌روح نظری مربوطاست[2] مسألهٔ دیگری‌است[3].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

دفتر سوم. و درآنجا خواهیم دید که وجود سلسلهٔ مراتب در بین نفوس از لحاظ غایی‌تبیین می گردد یعنی چون موجودات ازلحاظ غایتی بوجود آمده‌است لذا بسوی‌آن نیز توجه دارد. . . ضمناً رجوع‌شود به کتاب لاندا ازمابعدالطبیعه فصل‌دهم ۱۰۷۵ الف ۱۶ تا ۲۴ .

---

۱) یعنی تنها باتخیل زنده‌اند بدون اینکه‌استدلال داشته باشند.

۲) Esprit théorétique که آن‌را می‌توان عقل‌نظری یانفس‌عالمه نیز نامید، در مقابل عقل عملی یانفس عامله(م.)

۳) رجوع‌شود به‌دفتر سوم نفس ۴ تا ۸ .

پس بدین ترتیب ، واضح‌است که اگر درباب هریک ازاین‌انواع نفس به‌اختصاص سخن گوئیم هراینه اخصّ طرق را در سخن گفتن از نفس بکار بسته باشیم .

۴

< قوهٔ نباتی یا قوهٔ غاذیه>

چون قصد آن‌را داشته‌باشیم که دربارهٔ قوای مختلف نفس تحقیق نمائیم، واجب‌است که ابتدا ذات هریک از آنها را معلوم سازیم، و بعدازان، به‌همین‌نحو، به‌پژوهش دربارهٔ خصوصیّات عرضی و سایر اوصاف آنها بپردازیم[1]. امّا اگر تعریف هرکدام ازاین قوا، مثلاً، تعریف قوهٔ عقلیّه، یا قوّهٔ حسّاسه، یا قوّهٔ غاذیه، لازم باشد، قبل ازان باید مقرّرشود که فعل تفکّر یا فعل احساس چیست، زیرا که افعال و اعمال تقدّم منطقی برقوا دارد[2]. وهرگاه چنین باشد، چون قبل ازاین افعال باید امور متقابل

---

۱) دراین جمله منظور از خصوصیات عرضی، اعراضی‌است که از ذات خود موضوع متفرع می‌شود، و یا به‌عبارت دیگر، اعراض ذاتی‌است، و منظور ازسایراوصاف شاید اعراض غیر ذاتی‌باشد که بعداً برموضوع عارض می‌گردد، مثل بیماری وغیره. بااینکه دراین تفسیر اشکالی پیش می‌آید، وآن اینکه، علم به‌معنی ارسطوئی خود چگونه می‌تواند به صفات عرضی غیرذاتی تعلق گیرد. تعبیری که «به‌همین‌نحو» ترجمه شده‌است شاید بهتر بود که «از روی آن» یا «با ابتنای بدان» ترجمه شود، تامفیداین‌معنی باشد که شناختن خصوصیات ذاتی باید مبتنی برشناخت خود ذات باشد.

۲) یعنی افعال و اعمال نفس را که امورواقعی‌است بیشتر وآشکارتر ازقوای آن می‌توان پذیرفت و شناخت، وازاین جهت آن افعال براین قوا مقدم‌است. علاوه براین می‌دانیم که فعل برقوه تقدم جوهری نیز دارد.

با آنهـا را نیز مطالعه کرد، ما ازهمین امور بحث را آغاز می کنیم: و از امور متقابل منظورم غذا و شیء محسوس وامرمعقول است[۱]. پس ما نخست باید از غذا و تولید مثل[۲] سخن گوئیم.

امّا[۳] نفس غاذیه به‌موجودات ذی روح دیگر غیرازانسان نیز تعلّق دارد، واوّلین و مشترك‌ترین قوای نفس است، و به‌وساطت این قوّه است که حیات به‌همهٔ موجودات تعلّق می گیرد. اعمال آن تولید مثل و صرف غذاست زیرا که طبیعی‌ترین قوا برای هرموجود زنده‌ای که به‌کمال رسیده‌است[٤] و جزء موجودات ناقص نیست[٥]، یاتولید مثل خودبخودی ندارد، این‌است که موجود دیگری مشابه خود ایجاد کند، حیوان حیوانی را، و نبات نباتی را

۱) خلاصهٔ استدلال ارسطو این‌است که قبل ازمطالعهٔ قوای نفس باید افعال نفس را که ظهورات آن قواست‌وتقدم منطقی برآنها دارد مطالعه کنیم، اما قبل از مطالعهٔ افعال نفس مطالعهٔ مواردتعلق آنهـا، باز بهمان دلیل که تقدم منطقی دارد، لازم می‌آید. یعنی ابتـدا باید خود غذا وبعد ازآن عمل تغذی و بالاخره قوهٔ غاذیـه شناخته شود، یا ابتدا باید امر محسوس و بعداً عمل احساس و بالاخره قوهٔ حساسه شناخته شود، و همچنین امر معقول و عمل تفکر و قوهٔ عاقله.

۲) این دو قوه قوای نفس نباتی‌است، و ظهورات غریزهٔ بقای نفس و غریزهٔ بقای نوع است.

۳) اینک مطالعهٔ قوهٔ غاذیه.

٤) یعنی به‌کمال رشدو بلوغ طبیعی خود رسیده‌است، مثل انسان‌بالغ نسبت به‌کودك.

٥) موجودات ناقص مثل زن نسبت به‌مرد یا مثل موجودات عجیب‌الخلقه که در حد اکثر نقص‌قرار دارد.

[بوجودآورد]،تادرحدود امکان از ابدیّت والهیّت بهره‌مندگردد. زیراکه آنچه مورد اشتیاق همهٔ موجودات وغایت فعّالیّت طبیعی آنهاست همین است. امّا کلمهٔ «غایت» به‌دومعنی می‌آید[1]: ازیک طرف، خود نهایت‌است، و ازطرف دیگر موجودی‌است که این نهایت غایتی برای آن‌است. وچون برای‌فرد ممتنع‌است که از ابدیّت والهیّت علی‌الاتّصال بهره‌مند شود،زیراکه هیچ موجود فساد پذیری نمی‌تواند همیشه همان باشد [که بود] و وحدت عددی خود را محفوظ دارد،هرموجودی فقط تااندازه‌ای که می‌تواند ازآن بهره برمی‌گیرد، یکی بیشتر و یکی‌کمتر. وبدین‌ترتیب، نه به‌عین‌خود، بلکه به شبه خود، باقی می‌ماند، ووحدت‌آن، نه ازلحاظ عددی، بلکه ازلحاظ نوعی، [محفوظ می‌شود][2].

نفس علّت و اصل موجود زنده‌است[3]. الفاظ «علّت» و«اصل» به معانی متعدّد می‌آید[4]، امّا نفس،به‌هریک ازاین سه وجهی که ما تعیین

۱) اول غایت به‌معنی نهایت مثل نیک‌بختی، دوم غایت به معنی موجودی که این نهایت برای اوست، مثلا مانند سقراط که نیک بختی به‌قیاس با او ملحوظ می‌شود (به‌تعبیر اسلامیان : ماالیه الحرکه ومالاجله الحرکه. م) رجوع شود به‌مابعدالطبیعه کتاب آلفا۷۲ ۱۰ب۲.)

۲) ارسطو درموارد متعدد از آثارخود بدین‌نتیجه رسیده‌است: (کتاب کون و فساد: ۳۳۶ب۳۰ و کتاب تکون حیوانات۷۳۱ ب۳۱).

۳) ازاینجا تا ۴۱۶الف۱۸ جملهٔ معترضه‌ایست که موضوع اصلی ومهم این فصل را که بحث راجع به‌نفس نباتی‌است قطع می‌کند،چه در این قطعه ارسطو از تمام قوای نفس سخن می‌گوید.

۴) علت و اصل را عملا مترادف با یکدیگر می‌آورد. راجع به‌معانی

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

کرده‌ایم، علّت است و در واقع، [هم] اصل حرکت است، [هم] غایت است و [هم] جوهر صوری برای اجسام جانداری است که نفس علّت آنهاست. — امّا اینکه نفس علّت به معنی جوهر صوری است واضح است، زیرا که علّت وجود تمام اشیاء جوهر صوری آنهاست، امّا در تمام موجودات زنده حیات است که وجود آنها را صورت‌پذیر می‌سازد، و علّت و اصل حیات آنها نفس است[1]. بعلاوه، صورت موجود بالقوّه، کمال است[2]. — واضح

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

مختلف علت مراجعه شود به کتاب طبیعت ۱۹۴ب تا ۱۹۵ب ۲۱ و همچنین کتاب دلتا از مابعدالطبیعه ۹۸۳ الف ۲۶.

۱) ارسطو چنین استدلال می‌کند که صورت و ماهیت در هرشیئی علت وجود آن است چه هرشیئی بعلت مفهومی که برای آن متصور است به‌وجود می‌آید (مابعدالطبیعه کتاب آلفا ۹۸۳ الف ۲۸)؛ و چون در موجودات زنده وجود داشتن به‌معنی زنده بودن است، ماهیت آنها علت حیات آنهاست، وچون علت حیات آنهارا نفس می‌دانیم، نفس علت صوری این اشیاء و ماهیت آنها می‌شود. (البته این بیان ارسطو که نفس علت حیات است نباید موهم تغایر نفس با حیات در نظر او باشد؛ زیرا که از استدلال او پیداست که حیات را صورت موجود زنده می‌گیرد و خود همین صورت را علت پیدا آمدن آن موجود می‌شمرد؛ یا به‌عبارت دیگر، حیات صورت موجود جاندار و نفس علت صوری آنست، و این هردو در واقع به‌یک معنی است. یعنی علت صوری همان‌صورت مقارن بامعلول است نه اصلی مفارق ازان. (م).

۲) وچون نفس کمال جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه است، صورت و ماهیت است.

است که نفس علّت به‌معنی غایت نیز هست. درواقع، همان‌طور که عقل در عمل شیئی را منظور دارد، طبیعت نیز چنین عمل می‌کند، واین شیء غایت آن‌است. امّا چنین غایتی درحیوانات نفس‌است، واین با طبیعت مطابقت دارد، زیراکه تمام اجسام طبیعی<زنده>، چه اجسام نباتات چه اجسام حیوانات، آلات ساده‌ای برای نفس‌است وازهمین‌جاست که نفس‌غایت آنهاست[1]. می‌دانیم که لفظ غایت به‌دومعنی گرفته شده‌است: ازیک‌طرف، به‌معنی خود نهایت، وازطرف دیگر، به‌معنی موجودی که این‌نهایت غایتی برای‌آن‌است[2]. ولیکن‌علاوه بران[3] مبدأ اوّل حرکت مکانی‌نیزنفس‌است؛ منتهی‌تمام موجودات زنده دارای این قوّه نیستند[4]. استحاله ونموّ نیز معلول

۱) نفس علت غائی بدن‌است و این ازآنجا به‌ثبوت می‌رسد که بدن جزآلتی برای نفس نیست.

۲) این‌جمله که تذکاری از تقسیمی‌است که قبلا در مورد غایت قائل شده، ضمناً دافع این ایرادست، که ممکن‌است بعضی بگویند، که جسم‌حیوان، ازلحاظ خود حیوان، یعنی برای جملهٔ وجود حیوانی که مرکب ازصورت وماده یا نفس و بدن‌است، بکار می‌افتد، پس‌خود همین‌شیء مرکب‌است که‌غایت جسم‌است، نه نفس. ارسطو درجواب می‌گوید که غایت به‌دو معنی‌است: یکی به‌معنی نهایت هرشیء (و نفس چنین غایتی برای بدن‌است)، دیگری به‌معنی موضوعی که این‌غایت برای آن‌است (و جملهٔ موجود زنده چنین‌غایتی برای بدن‌است).

۳) اینک ارسطو می‌خواهد ثابت کند که نفس‌علت‌اولیهٔ انواع مختلف حرکت‌است، چه حرکت اینی یا انتقال، چه حرکت کیفی یا استحاله، چه حرکت کمی یا نمو.

٤) مثل نباتات و بعضی‌از حیوانات پست.

نفس‌است : احساس ، در واقع ، چنان بنظر می‌رسد که نوعی از استحاله باشد[۱] ، وهیچ موجودی قادر به احساس نیست مگراینکه بهره‌ای ازنفس داشته باشد ؛ نموّ و ذبول نیز چنین‌است ، زیرا که هیچ‌چیز طبیعةً ذبول یا نموّ نمی‌یابد مگراینکه تغذّی کند، وتغذّی نمی‌کند مگر اینکه بهره‌ای از حیات داشته باشد.

مطلبی هست که آمپدکلس درباب آن به نحو مطلوب اظهارنظر
۴۱۶ الف نکرده ، وآن اینکه گفته‌است که نموّ، درنباتات ، با رشد ریشه روبه‌پائین
حاصل می‌شود ، بدین دلیل که خاك طبیعةً به‌همین جهت توجّه دارد، و رو
به‌بالا[نیز] حاصل می‌شود،زیرا که آتش طبیعةً به‌جهت‌مخالف متوجّه‌است[۲].
در واقع ، آمپدوکلس معنی بالا و پائین را به دقّت درنیافته‌است : واقع امر اینست که بالاوپائین نسبت به‌هرموجودی همان نیست که نسبت به‌تمام جهان‌است[۳]، بلکه،هر گاه درست باشد که درباره‌ٔ اختلاف و وحدت‌اعضاء

---

۱) رجوع شود به‌فصل پنجم از همین کتاب .

۲) نباتات مرکب از خاك و آتش‌است و خاك که مکان طبیعی آن پائین‌است ریشه‌هارا به‌پائین متوجه سازد ، وآتش که مکان طبیعی آن بالاست شاخه‌هارا رو به‌بالا می‌برد. ارسطو برآمپدوکلس ایراد می‌گیرد که بااین تبیین وجود نفس بیهوده وعبث می‌شود،زیرا که نمو فقط بااعمال مکانیکی‌ساده‌ای که به‌صورت حرکاتی در جهات متقابل در می‌آید تبیین می‌گردد.

۳) بالاوپائین مطلق فقط درمورد کل جهان مصداق دارد (یعنی‌جهان تحت قمر که محیطی و مرکزی دارد) اما در مورد اشیاء فردی که درجهان تحت قمراست این‌مفاهیم نسبی‌است .و ارتباط به‌قوای آن شیء ازلحاظ ترکیب ماده و صورت درآن دارد .

برحسب اعمال آنها حکم نمائیم، [گوئیم که] نسبت سر به‌حیوانات مثل نسبت ریشه به‌نباتات‌است. بعلاوه، <بنابراین رای> چه عامل‌است که اتّحاد آتش و خاك را، که توجّه به‌دو جهت متضادّ دارند، موجب می‌شود؟ زیراکه اگر اصلی نباشد که مانع جدائی آنها گردد ازهم جدا خواهند شد. امّا چنین اصلی وجود دارد، و همان‌است که نفس‌است و علّت نموّ و تغذّی‌است[۱].

بعضی از فیلسوفان[۲] تصوّر می‌کنند، که طبیعت آتش، به‌معنی مطلق خود، علّت تغذّی و نموّ است؛ زیرا که، درواقع، چنان بنظر می‌رسد که آن تنها جسمی یا عنصری‌است که تغذّی می‌کند و نموّ می‌یابد، وازاین رو خواسته‌اند فرض کنند که، هم درنباتات و هم در حیوانات، آتش علّت عامله‌است.ـــ امّا اگر آتش، به‌یک معنی، علّت معدّه[۳] باشد، مع‌ذلک، علّت به‌معنی اخصّ نیست، بلکه شایسته‌تر آن‌است که نفس را عامل این عمل بدانیم. درواقع، نموّ آتش تا بی نهایت، مادام که شیء قابل احتراق باشد، ادامه می‌یابد؛ برعکس، درمورد تمام موجوداتی که ساختمان طبیعی دارند، حدّی و نسبتی برای عِظَم[۴] وهمچنین برای نموّ وجود دارد: پس این تعیّنات ناشی ازنفس‌است نه ازآتش، و بیشتر ناشی ازصورت‌است تا ازمادّه.

---

۱) و به‌همین قرار علت حیات‌است.

۲) منظور او مسلماً هراکلیتوس‌است.

۳) Cause adjuvante

۴) Grandeur که گاهی آن‌را مقدار ترجمه می‌کنیم.

چون همان قوّه از نفس است که هم غاذیه وهم مولّده است[1]، ابتدا باید ازعمل تغذّی به‌سخن آغاز کنیم؛ زیرا که قوّهٔ مورد بحث به‌وسیلهٔ همین عمل از سایر قوا متمایز می‌شود. معمولاً تصوّر می‌کنند که ضدّی غذای ضدّ دیگراست؛ نه‌اینکه هرضدّی غذای هرضدّی باشد[2]: بلکه اضدادی چنین‌است که نه تنها متبادلاً از یکدیگر تولید می‌شوند، بلکه نموّ آنها نیز متبادلاً ازیکدیگرباشد. (زیرا که بسیاری از اشیاء متبادلاً ازیکدیگر تولید می‌شود، ولیکن همهٔ آنها از کمّیّات نیست[3]: چنانکه تندرست از بیمار بیرون می‌آید.) همچنین بنظر می‌رسد که این اضداد اخیرالذّکر نیز[4] متبادلاً به‌یک ترتیب غذای همدیگر نباشد: مثلاً آب غذای آتش‌است، درصورتی‌که آتش غذای آب نیست. بنابراین، گوئی، مخصوصاً درباره اشیاء بسیط[5] است که می‌توان گفت که یکی ازضدّین غذاست، ودیگری غذاخوار است.

۱) ارسطو بحث از نفس نباتی را که با جملهٔ معترضه قطع شده بود ازسر می‌گیرد.

۲) مثلاً سفید و سیاه غذای همدیگر نیست.

۳) تانمو به‌آنها مربوط باشد؛ چه نمو فقط به‌اشیائی‌تعلق می‌گیرد که ارتباط باکمیت داشته باشد (رجوع شود به‌ ٦، ٤ب۳، وحاشیهٔ مربوطه.م)

٤) یعنی اضدادی که نمو آنها متبادلاً از یکدیگراست. ماقبل ومابعد آنچه در بین هلالین‌است باید دنبال یکدیگر خوانده و فهمیده شود، زیرا که بین هلالین در حکم جملهٔ معترضه‌است.

٥) یعنی عناصر چهارگانه وهمچنین‌اجسام متشاکل. اینکه می‌گوییم که ضدین غذای همدیگراست بیشتر دربارهٔ عناصر بسیط صادق‌است تا درباب اشیاء مرکب.

امّا این نظریّه اشکالی پیش می‌آورد. بعضی از فیلسوفان[۱] می‌گویند که، مشابه از مشابه خود، هم غذا می‌خورد، وهم نموّ می‌یابد. بعض دیگر، چنانکه گفتیم[۲]، بطور کلّی براین‌عقیده‌اند که ضدّازضدّ خود غذا می‌خورد، ومنظور اینان آن‌است که مشابه نمی‌تواند تحت تأثیر مشابه انفعال پذیرد، درصورتی‌که غذا تغیّر می‌یابدوهضم‌می‌شود،وتغیّر درتمام موارد روبه‌جهت مقابل یامتوسّط‌صورت‌پذیرمی‌گردد. بعلاوه <اینان همچنین‌می‌گویند که> غذاست که تحت تأثیر غذاخوار منفعل می‌شود، نه‌اینکه غذاخوار از غذا تأثّر یابد،همان‌طورکه‌نجّارتحت تأثیرمادّه‌انفعال نمی‌یابد[۳]،بلکه‌مادّه‌است که ۴۱۶ ب
تحت تأثیر نجّار متأثّرمی‌شود،ونجّارخود فقط از عدم فعل‌حرکت می‌کندو به‌سوی فعّالیّت مرور می‌نماید. — امّا منظورشان از غذا چیست؟ [۴] آیا منظورشان چیزیست که درآخرین‌مرحله جزء غذاخوارمی‌گردد،ویا[آنچه] درمرحلهٔ اوّل[وارد بدن او می‌شود]؟ اینجا تفاوتی پیش می‌آید. اگرهردو

۱) آمپدوکلس و دموکریتوس می‌گویند که تغذی و نمو بمنزلهٔ دو عملی‌است که دارای یک ماهیت باشد، زیرا که این هردو عمل بمعنی جذب مشابه با مشابه‌است.

۲) دربارهٔ نفس ۴۱۶ الف، ۲۰.

۳) یعنی چوبی که نجار بران کار می‌کند.

۴) منظور ازغذا چیست؟ اگر منظور غذا، غذا در حالت آخرخود، یعنی بعداز هضم آن باشد، می‌توان گفت که مشابه با مشابه تغذیه می‌شود. اما اگر غذارا درحالت اول خود، یعنی قبل‌ازهضم آن درنظر بگیرند، دراین صورت شکی نیست که ضد با ضد خود تغذیه می‌شود. پس همهٔ اینهاهم حق دارند و هم بر باطلند، و باید حدود حقیقت و بطلان‌آراء آنها را روشن ساخت.

غذا باشد، یکی هضم ناشده ودیگری هضم‌شده، بهردومعنی[1] می‌توان ازغذا سخن گفت. زیرا ، ازاین حیث که غذا هضم نشده ، ضدّ با ضدّ خود تغذیه گردیده‌است، ولی،ازاین‌حیث که غذا هضم شده ، مشابه ازمشابه خود غذا خورده‌است. در نتیجه ، واضح‌است که به‌یک معنی ، هردو گروه ازاین فیلسوفان هم برحقّ و هم برباطل‌اند. — امّا چون هیچ موجودی اگر از حیات بهره‌ور نباشد تغذّی نمی‌کند،آنچه غذا می‌خورد جسم جانداراست، ازآن حیث که جانداراست ، بقسمی که غذا نیز بامرجود جاندار متضایف است ، واین بالعرض نیست[2].

امّا ماهیّت غذا این نیست که مایهٔ نموّ شیء شود ؛ درواقع ،غذا ازآن حیث که موجود زنده کمّیّت‌است ، مایهٔ نموّ است، امّا ازآن حیث که موجود زنده وجود فردی و جوهری دارد ، غذااست[3] زیرا که غذا

۱) یعنی هم بدین معنی که غذا ضد غاذی‌است و هم بدین معنی که غذا شبه غاذی‌است.

۲) موجود زنده و غذا نسبت بهم متضایف‌است ، زیرا که تنها موجود زنده‌است که غذاخوار بمعنی‌اخص‌است ، و آتش و نظایر آن، بامواد محترقه و امثال آنها ، تغذی‌نمی‌کند ، مگر اینکه معنی عرضی برای غذا خوردن قائل شویم ، و حال آنکه موجود زنده به‌سبب ذات و ماهیت خود ، یعنی فقط ازآن حیث که موجود زنده‌است و یا بعبارت دیگر دارای نفس‌است ، غذا می‌خورد، نه‌ازاین‌حیث که دارای فلان کیفیت ، مثلاً سفیدی یا سیاهی،و یا دارای‌فلان کمیت ، یا مضاف به شیء دیگر ، باشد.

۳) فرق تغذی و نمو دراین‌است که، نمو به کمیت شیء جاندار مرتبط است، درصورتی که تغذی به‌صورت‌آن شیء ارتباط دارد، یعنی حافظ شخصیت‌و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

جوهر موجود زنده را محفوظ می‌دارد و این موجود مادام که تغذّی می‌کند به وجود خود ادامه می‌دهد. بعلاوه غذا عامل تولیداست: نه اینکه خودِ موجود غذاخواررا تولید کند، بلکه موجودی شبه موجود غذاخوار تولید می‌کند[1]؛ زیرا که جوهر موجود غذاخوار قبلاً وجود دارد، وانگهی هیچ‌وجودی بخودی‌خود تولید نمی‌شود، بلکه غذا فقط ضامن بقای آن‌است. ازاینجا نتیجه می‌گیریم که این اصل نفسانی[2] قوّه‌ایست که می‌تواند موجودی را که دارای آن‌است، از آن حیث که موجوداست[3]، محفوظ دارد، وغذا جز این کاری نمی‌کند که فعّالیّت این قوّه‌را بدان بدهد. بطوری که موجودی‌که محروم ازغذا باشد قادر به‌زندگی نمی‌شود.— بنابرین سه عامل <برای تغذّی> وجود دارد که عبارتست از: موجودی که تغذّی می‌کند، آنچه او بوسیلهٔ

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

تفرد آن‌است. بعبارت واضح‌تر، غذا را ازلحاظ نسبتی که با کمیت موجود زنده پیدا می‌کند، یعنی این کمیت را افزایش می‌دهد، مایهٔ نمو می‌دانیم، ولی ماهیت غذا دراین نیست، بلکه ماهیت آن، یعنی غذا بودن آن، در نسبتی است که باصورت این‌موجود دارد، یعنی شخصیت‌و تفرد آن‌را محفوظ می‌دارد.

---

۱) غذا نخست برای حفظ حیات فرد وسوق او به کمال نضج خود بکار می‌آید، و مازاد آن برای تولیدمثل یعنی‌برای ادامهٔ نوع مصرف می‌شود.

۲) یعنی قوهٔ غاذیه یا نفس‌نباتی.

۳) یعنی قوهٔ نباتی موجود زنده را در وجود فردی و جوهری خود محفوظ می‌دارد.

آن غذا می‌خورد ، وآنچه اورا غذا می‌دهد . از یک طرف ، آنچه غذا می‌دهد نفس اوّلیّه[1] است،ازطرف دیگر،آنچه غذا می‌خورد بدنی‌است که چنین‌نفسی‌دارد،بالأخره آنچه‌اوبوسیلهٔ آن تغذیه می‌شود همان غذاست[2].ـ وچون تسمیهٔ هرشیء برحسب غایت آن صحیح‌است، وغایت ، دراینجا ، تولید موجودی مشابه خویش‌است ، نفس اوّلیّه[3] نفس‌مولّد[نام می‌گیرد یعنی مولّد] موجودی می‌شود مشابه باموجودی که دارای‌آن نفس‌است.ـ «آنچه موجود زنده بوسیلهٔ آن تغذّی می‌کند» تعبیری‌است که به‌دو معنی می‌آید؛ همان‌طور که«آنچه بوسیلهٔ آن کشتی را می‌رانند» تعبیر دیگریست که هم به‌معنی‌دست وهم به‌معنی سُکّان می‌آید، که یکی‌هم‌محرّك وهم متحرّك، و دیگری تنها متحرّك‌است. < ما می‌توانیم این تشبیه را دراینجا بکار ببریم ، باتوجّه به‌اینکه> هرغذائی باید بتواند هضم شود ، وحرارت‌است که عمل هضم‌را موجب می‌آید،وازاین‌رواست که هرجانداری‌دارای حرارت‌است[4]

۱) یعنی نفس نباتی که اولین مرتبه ازمراتب نفوس‌است.

۲) یعنی غذا غذاست ، بدن غاذی‌است و نفس مغذی‌است (م.)

۳) یعنی نفس‌نباتی که همان نفس غاذیه باشد.

٤) منظور ارسطو این‌است، که‌آنچه موجود زنده بوسیلهٔ‌آن تغذی می‌کند هم حرارت حیاتی‌است و هم غذاست. حرارت حیاتی واسطهٔ بین نفس نباتی و غذاست، همانطور که دست ملاح واسطهٔ بین‌ملاح و سکان‌است. حرارت حیاتی غذائی را که هضم می‌کند به حرکت در می‌آورد همان‌طور که دست ملاح سکان را تحریک می‌کند ، و این حرارت با نفس‌نباتی ، که محرك نا متحرك است، به‌حرکت درمی‌آید ، همانطور که‌دست ملاح بوسیلهٔ خود ملاح تحریک می‌شود ، پس‌این حرارت مانند دست هم محرك و هم متحرك‌است . اما غذا منفعل محض‌استو ازاین‌حیث مانند سکان‌است که آن نیز متحرك محض‌است.

این بود طرحی ازآنچه می‌بایست دربارهٔ غذا گفته شود. بعداً راجع به‌این موضوع ، در کتبی که اختصاص بدان خواهد داشت ، توضیحات بیشتری خواهدآمد[1].

۱) شاید اشاره باشد به رسالهٔ مفقوده‌ای از ارسطو دراین باب بنام «دربارهٔ نموو تغذی».

۵

< قوهٔ حساسه >

چون این مطالب معیّن گردید ، اینک ، بطور کلّی ، از هرگونه احساسی سخن گوئیم . احساس ، چنانکه گفته‌ایم[1]، ناشی از وقوع در معرض حرکتی و حصول انفعالی است؛ چه، بنا به‌عقیدهٔ جاریه ، احساس نوعی از استحاله است . بعلاوه، بعضی از فیلسوفان[2] برآنند که‌مشابه تحت تأثیر مشابه انفعال می‌یابد: ماقبلاً در بحث کلّی که‌از فعل‌وانفعال بعمل‌آورده‌ایم تبیین کرده‌ایم ۴۱۷ الف
که‌این به‌چه معنی ممکن یاممتنع است[3]. — امّادر اینجااشکالی پیش‌می‌آید ، وآن اینکه چرا خود آلات حسّی به احساس درنمی‌آید ، و چرا حواس[4] بدون محسوسات خارجی موجب احساس نمی‌گردد ، با اینکه حاوی آتش‌و خاك و سایر عناصری‌است که ، یابه‌ذات خودو یابه‌اعراض‌خود ، متعلّق‌احساس قرار

---

۱) ۴۱۵ب۲۴.

۲) دموکریتوس و آمپدوکلس . مراجعه شود به ۴۰۵ ب ۱۵و ۴۱۰ الف ۲۳.

۳) منظور کتاب کون‌و فساداست که در ۳۲۳ ب ۱۸ آن ثابت می‌شود که فاعل و منفعل نه کاملاً متشابه و نه کاملاً مختلف‌است ، بلکه از لحاظ جنس متشابه و از لحاظ نوع مختلف‌است.

۴) منظور آلات حسی‌است.

می‌گیرند[1]. پس واضح است که قوّهٔ حسّاسه فقط وجود بالقوّه دارد، نه وجود بالفعل. همچنین است دربارهٔ مادّهٔ محترقه که بخودی خود و بدون عامل محرّق احتراق نمی‌یابد. زیرا که دراین صورت خود آن می‌توانست بسوزد و هیچ گونه احتیاجی به وجود آتش بالفعل نبود[2]. و چون کلمهٔ «احساس» را به دو معنی می‌آوریم[3] (زیرا که هم دربارهٔ موجودی که قوّهٔ شنیدن و دیدن دارد. ولو اتّفاقاً درخواب باشد. می‌گوئیم که شنوا و بیناست، و هم دربارهٔ موجودی که بالفعل می‌شنود و می‌بیند چنین می‌گوئیم) احساس نیز به دو معنی بکار می‌رود: احساس بالقوّه و احساس بالفعل. (همین طوراست دربارهٔ محسوس که محسوس بالقوّه و محسوس بالفعل است)[4].

پس نخست چنان درنظر بگیریم که گوئی دربین انفعال و حرکت از یک طرف وفعل از طرف دیگر وحدت وجود دارد[5]، زیرا که حرکت، چنانکه

۱) بعضی از عناصر مثل آتش و خاک به‌ذات خود و با کیفیات ذاتی از قبیل وزن وغیره ادراک می‌شود، و بعض دیگر نه بذات خود می‌تواند ادراک شود و نه به‌خواص ذاتی خود، بلکه به‌صفات عرضی خود محسوس است، مثل هوا که فقط به‌سبب شفافیت احساس می‌گردد.

۲) بنابراین نفس حساسه نیز محسوس بالفعل نیست بلکه محسوس بالقوه است.

۳) رجوع شود به ٤۱۲ الف ۱۰ و ۲۲.

٤) قطعه‌ای که دربین علامتین واقع است مشکوک است.

۵) بدین ترتیب ارسطو به همان مطلبی که ازآن به‌سخن آغاز کرده بود (٤۱٦ ب ۳۳) برمی‌گردد، یعنی احساس را حرکت و انفعال می‌داند، ولیکن چون هنوز این کلمات را به‌دقت تعریف نکرده‌است از وحدت فعل و حرکت

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

درجای دیگر گفته‌ایم[۱]، فعل معیّنی است، اگرچه ناقص است. امّا تمام اشیاء تحت تأثیر عاملی که عامل بالفعل است منفعل و متحرّك می‌شود. و ازین‌جا برمی‌آید که، به‌یک معنی، مشابه تحت تأثیر مشابه انفعال می‌پذیرد، امّا، به‌معنی دیگر، چنانکه تبیین کرده‌ایم[۲]، تحت تأثیر شیء نامشابه است که چنین می‌شود. زیرا آنچه منفعل می‌گردد شیء نامشابه است، امّا چون یک‌بار انفعال یافت، مشابه می‌شود.

امّا دربارهٔ قوّه و فعل نیز باید قائل به‌تمیز وجوه مختلف بود، زیرا که، در بحث حاضر، تاکنون ما بدون اینکه دقّت بکار بریم ازان سخن گفته‌ایم[۳]. به یک معنی موجودی عالم است به‌همان قراری که می‌گوئیم انسان عالم است، زیرا که انسان درطبقهٔ موجوداتی وارد می‌شود که عالمند و

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

با احتیاط سخن می‌گوید و آن را موقتاً به‌عنوان فرض می‌پذیرد، و این فرض به‌یک معنی صحیح است، چه حرکت هم فعل ناقص است و هم انفعال است و بدین‌جهت سه کلمهٔ انفعال و فعل و تحرك از یک لحاظ باهم وحدت می‌یابد.

۱) کتاب طبیعت ۲۰۱ب۳۱ ومابعدالطبیعه تتا ۸، ۱۰۴۸ب۲۸.

۲) رجوع شود به‌همین کتاب ٦، ٤ الف۲۹ تا ب۹.

۳) منظور ارسطو اینست که چون ما تاکنون نخواسته‌ایم بطور دقیق و به‌تفصیل دربارهٔ قوه و فعل سخن گوئیم اکتفا به همین کرده‌ایم که معنی بالقوه را از معنی بالفعل تمییز دهیم، درصورتی که دراین دو معنی نیز باید وجوه مختلفی تمییز داد و اقسام معانی مختلف را که اشیاء بتواند به‌آن معانی بالقوه یابالفعل باشد معین ساخت.

دارای علمند[۱]؛ ولی، به‌یک معنی دیگر، عالم به کسی می‌گوئیم که علم نحو نیز دارد[۲]. امّا هر یک از آن دو یکسان بالقوّه نیست، بلکه اوّلی، از آن جهت که جنس و مادّه[۳] او دارای طبیعتی معیّن است[۴] بالقوّه است، و دیگری از آن جهت که به عمد قادر است به اینکه علم خود را بکار اندازد، هرگاه هیچ گونه مانع خارجی اورا از این کار بازندارد. بالأخره کسی که علم خود را بکار می‌اندازد عالم بالفعل است و علم به معنی خاص دارد به اینکه این شیء الف است[۴].

۱) مقصود ارسطو، چنانکه در پایان همین‌ اصل تصریح خواهد کرد، اینست که اثبات کند که احساس استحاله‌ای از نوع خاص است، یعنی استحالهٔ تباهی بخش یا فسادانگیز نیست، بلکه تمامی بخش یا کمال‌انگیز است، و برطبیعت خود موجود جاندار منطبق می‌باشد. ودر واقع عبارت از فعلیتی است که درقوای چنین موجودی حاصل می گردد. اما برای اثبات این مطلب لازم است که درجات مختلفی در قوه و فعل تمیز داده شود. ارسطو قبلاً تحلیل ناقصی از این درجات در ۲، ٤ الف، ۱ و ۲۲ بعمل آورده بود که اینک می‌خواهد آن‌را تکمیل کند، وآنچه درباب علم می گوید مقدمه‌ایست که می‌خواهد نتایج آن‌را براحساس منطبق سازد. اولین درجهٔ قوه مثل اینست که فرد انسان، به همین دلیل که جزئی از نوع انسانی است و نوع انسان مستعد علم است، مستعد اخذ علم یعنی عالم بالقوه است.

۲) و این درجهٔ دوم ازقوه است. انسان فردی که تحصیل نحو کرده است این علم و قواعد آن‌را بالملکه و از لحاظ فعلیت بخشیدن به‌آن داراست.

۳) نوع انسانی، که نسبت به افراد انسان «جنس» است (به شرط اینکه جنس‌را معنی وسیع‌تری قائل شویم)، یا بعبارت دیگر مادهٔ آنهاست، این طبیعت را داراست که قابل اخذ علم است.

٤) رجوع شنود به‌ما بعدالطبیعه ۸۷، ۱ الف، ۲ از کتاب مو. روین در

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

بنابراین دو شخص اوّل هر دو عالِم بالقوّه‌اند ؛ منتهی یکی بعد از تحمّل استحاله‌ای که از طلب علم حاصل می‌شود و عبور از یک حالت متضادّ < به حالت متقابل آن > . با طیّ مراحل مختلف ، < به قوّهٔ خود فعلیّت می‌بخشد >[۱] . درصورتی که دیگری، فقط < با مرور > از این حالت که دارای احساس بود یا عالم به‌علم نحو بود، بی‌آنکه آن را بکار اندازد، به‌این حالت که آنهارا بکار اندازد، به‌طرزی غیر از آن یک، <به‌قوّهٔ خود فعلیّت می‌دهد>. (۷۱۳.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

حاشیه‌ای که برصفحهٔ ۶۰۵ و ۶۰۴ کتاب فرهنگ فلسفی تألیف لالاند درفقرهٔ «فعل» نوشته است می گوید: «تمایز اصلی دربین شیء واقع وشیء ممکن و مدارج مختلف آن‌دو است. اگر امکان نامتعین تعین پذیرد فعلیتی‌از پست‌ترین درجه می گردد اما این قسم از قوهٔ فعلیت یافته بالاخره به‌واقعیتی منتهی می‌شود که فعل به‌عالی‌ترین‌درجهٔ خویش باشد. درجهٔ متوسط درجه‌ایست که درآن تعین باتعلق فلان صورت برفلان ماده حاصل می گردد ، یعنی دراین درجه ماهیتی به‌ظهور می‌رسد که مالک خواص معینی‌است ، موجود زنده‌ای که مالک اعمال معینی است، و فاعلی که مالک استعداد های معینی‌است. و این همان درجه‌ایست که ارسطو ملکه می‌نامد(Habitus). اما این‌درجه از فعلیت هنوز فاقد این‌خاصیت است که آثاری از خود ظاهر سازد و به طریق نظری یا عملی بکار بیفتد. ودر این مقام‌است که شیء یافاعل کمال صورت خود را تحقق می‌بخشند.

۱) چون نوع انسان خود قابلیت علم دارد هر فردی بالقوه عالم‌است ، اما برای اینکه عالم شود باید از جهلی که دارد به ضد آن مرور کند ، یعنی استحاله‌ای را بپذیرد ، و چون علم ملکه‌است تکرار این عمل برای ایجاد این ملکه ضرورت دارد.

پس لفظ «انفعال» لفظی نیست که دارای معنی واحدی باشد[1] : بلکه، به‌یک معنی، نوعی از فساداست که تحت تأثیر شیء متضادّ حاصل می‌شود،و به‌معنی دیگر، عبارت ازحفظ وجود بالقوّه بواسطهٔ وجود بالفعلی‌است که مشابهت آن دو با یکدیگر مانند نسبت قوّه به‌فعل‌است[2]. در واقع، با بکار بردن علم‌است که موجودی که علم دارد عالم بالفعل می‌شود، و این مرور یا اصلاً استحاله نیست (چه ارتقائی درخود او و به سوی کمال خود اوست)، یا خود استحاله‌ای ازجنس دیگراست. همچنین درست نیست که بگوئیم که شخص متفکّر، وقتی‌که فکرمی کند، یا معمار، وقتی که بنا می کند، استحاله‌ای را می‌پذیرد. پس عاملی که، درموجود عاقل‌ومتفکّرچیزی‌را که بالقوّه‌است، بفعلیت می‌رساند شایستهٔ این‌است‌که نام دیگری جزسمت تعلیم براو اطلاق گردد[3]. امّا موجودی که ازقوّهٔ محض آغاز می کند، و علم را از

۱) اصل جمله چنین‌است : «لفظ انفعال لفظ بسیطی نیست»(م.)

۲) شیء به دو معنی تحت تأثیر شیء دیگر انفعال می‌یابد : الف — بدین‌معنی که‌انفعال آن موجب فساد وجودآن می گردد،واین درموقعی‌است که عامل انفعال دارای ماهیتی متقابل با شیء منفعل باشد. در چنین حالی شیء منفعل از قوهٔ محض به‌ملکه مرور می کند و در ماهیت اولیهٔ آن فسادی بطور مطلق یانسبی‌حاصل می‌آید. ب- بدین‌معنی که انفعال آن موجب حفظ وجود آن و بسط و کمال این وجود می گردد وآن در موقعی‌است که عامل انفعال ماهیتی متشابه باشیء منفعل داشته و درحد کمال این طبیعت واقع باشد.در این مورد انفعال به‌معنی‌اخص خود نیست، بلکه تنها ارتقاء و انبساط و مرور از قوه به‌فعل درمیان‌است.

۳) آنجا که علم‌بالقوة ازآن حیث که ملکه‌ایست (Habitus) به‌فعلیت

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

موجود بالفعلی که قادر به‌تعلیم‌است فرا می‌گیرد و می‌پذیرد، یااونیز، همچنانکه راجع به‌شخص نخستین گفتیم، انفعال نمی‌پذیرد، یا باید گفت که دوقسم انفعال وجود دارد: یکی ازآن دو تغیّری به سوی حالات سلبی است و دیگری به‌سوی حالات ایجابی ودرجهت طبیعت خود موضوع[1].

درموجود حسّاس تغیّر نخستین تحت تأثیر شخص مولّد حاصل می‌شود. این‌موجود، همین که به‌وجود آمد، ازهمان‌دم احساس‌را داراست؛ و این‌مانند دارا بودن علم‌است[2]. امّا احساس بالفعل با بکار بردن علم متناسب‌است.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

سرور می‌کند، آنچه را که عامل این تغیر می‌شود، تعلیم نمی‌توان نامید، بلکه برای چنین امری، اگر بتوانیم، نام دیگری باید بجوئیم.

---

۱) درمورد نخستین عاملی که معمول‌را از جهل به‌علم می‌رساند عالم بالفعل‌است ودر این‌مورد متعلم هیچ گونه استحاله‌ای به‌معنی سلبی که‌مستلزم فساداست نمی‌پذیرد. اما اگر همین تغیر و تکاملی‌را که در او به‌وجود می‌آید استحاله بدانیم لااقل باید آن‌را قسم دوم از استحاله بگوئیم، که بجای‌اینکه موجب فساد باشد عامل حفظ ماهیت ایجابی در شخص معمول‌و باعث سعت و غنای آن می‌گردد.

۲) چون از توضیحات درحواشی سابق روشن شد که سه‌درجه از قوه و فعل وجود دارد، و بهمین سبب پیمودن فواصل این درجات یعنی سرور ازهر درجه به‌درجهٔ دیگر در دو مرحله انجام می‌گیرد، اینکه ارسطو می‌خواهد این دو مرحله را در مورد احساس نیز از یکدیگر تمیز دهد: اولین عبور از قوه به‌فعل درمورد احساس این‌است که قوهٔ حساسه که استعداد نوعی‌محض‌است در فردی حساس به‌ظهور برسد؛ واین در اثر تولد فرد حیوان‌است، یعنی چون

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

مع‌ذلک این‌فرق درمیان‌آن دو هست که، درمورد احساس، عوامل مولّدِ فعلیّت[۰] اشیاء خارجی‌است: مثلاً، شیء مبصر یامسموع یابقیّهٔ محسوسات[۱]. سبب این اختلاف آنکه احساس بالفعل از اشیاء فردی حاصل می‌شود درصورتی که علم به کلیّات حمل می‌گردد و کلیّات از یک جهت درخود نفس واقع‌است[۲]. ازهمین‌جاست که فکر کردن وابسته به خود فاعل‌وارادهٔ اوست، درصورتی که احساس کردن وابسته بدو نیست، بلکه حضور شیء محسوس دراین‌مورد واجب‌است. این حکم دربارهٔ صناعاتی که متعلّق آنها اشیاء محسوس‌است نیز صدق می‌کند، و دلیل صدق‌آن نیز همین امراست، یعنی این امرکه محسوسات ازجملهٔ اشیاء فردی و اشیاء خارجی‌است[۳].

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

حیوان تولد یابد بسبب همین‌ولادت‌استعدادی که‌بالقوه در نوع آن‌وجود داشت در وجود شخص آن فعلیت می‌یابد، واین امر که تحت تأثیر مولد آن یاپدرآن تحقق می‌یابد مرتبهٔ نخستین از فعلیت‌است، وتغییری که بعدازآن پدید می‌آید این‌است که استعداد و ملکهٔ حساسیت تحت تأثیر اشیاء محسوس‌خارجی‌فعلیت یابد، مرحلهٔ اول از فعلیت احساس مانند دارا بودن علم‌است و مرحلهٔ دوم مانند بکار بستن‌علم.

۱) که قوهٔ حساسیت را به‌فعل احساس متبدل می‌سازد.

۲) کلی از آن حیث که مفهوم مشترک‌است در نفس واقع‌است ولیکن وجود آن مشروط به همان شروطی‌است که وجود محسوسات مشروط به‌آنهاست.

۳) منظور این‌است که چون محسوسات برعکس کلیات در خارج وجود

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

امّا فرصت ایضاح این نکات بعدها نیز بدست خواهدآمد[1]. فعلاً به‌تمیز این‌معانی اکتفا کنیم[و گوئیم] که تعبیر «وجود بالقوّه» تنها به‌یک‌معنی نیست[2]؛ بلکه گاه بدان‌معنی‌است که دربارهٔ طفلی بگوئیم که بالقوّه سردار سپاه‌است، و گاه بدان معنی که این سخن را دربارهٔ شخص بالغ بگوئیم؛ و دربارهٔ قوّهٔ حسّاسه همین معنی اخیر را باید ازان اراده‌کرد. ولیکن چون برای این معانی مختلف که وجود بالقوّه راست الفاظ متمایزی اختیار نشده‌است. وانگهی ما تغایر آنهارا باهم دیگر بیان کردیم و وجه تغایرشان‌را ۴۱۷ الف
نیز گفتیم، ناچاریم که «انفعال پذیرفتن» و «استحاله یافتن» را بعنوان الفاظ

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

دارد، احساس، بر عکس فکر، محتاج این‌است که متعلق آن، یعنی شیء محسوس، حتماً وجود خارجی داشته باشد، و شخص به دلخواه خود نتواند آن را به‌وجود آورد. و چون محسوسات چنین باشد قواعدی که بر آنها تطبیق می‌شود و از مجموعهٔ آنها صناعات و علوم صناعی تشکیل می‌گردد نیز چنین خواهد بود. منظور از کلمهٔ Disciplines که در متن بکار رفته صنایع‌وفنونی‌است که به‌اشیاء مادی تعلق می‌گیرد و همچنین علوم صناعی و هنری که خارج از شخص صنعتگر و هنرمند یعنی در اشیاء جزئی تحقق می‌یابد.

۱) دفتر سوم فصل چهارم.

۲) در اصل چنین آمده است: تعبیر وجود بالقوه تعبیر بسیطی نیست (م.)

خاصّ بکارببریم. امّاقوّهٔ حسّاسه، بطوری که گفته‌ایم[1]، بالقوّه همان‌است که شیء محسوس بالفعل چنان‌است؛ بنابراین ازآن حیث که با محسوس مشابه نیست منفعل می‌شود؛ امّا. چون منفعل گردید، با محسوس مشابه می‌شود و همان‌است که اوست.

۱) اشاره به ۴۱۷ به ۱۸ ـ ۲۰. در عمل ادراك قوهٔ حساسه با متعلق خود یعنی باشیء محسوس مشابه می‌شود.

٦

< متعلقات حواس >

درمطالعهٔ هرحسّی باید نخست[۱] ازمحسوسات بحث کرد. شیء محسوس مشتمل برسه نوع ازاشیاءاست: دونوع ازین انواع بالذّات قابل ادراک است، درصورتی که نوع سوّم بالعرض چنین است[۲]. — از دو نوع اوّل، یکی محسوسی است که مختصّ هرحسّی است، و دیگری محسوسی است که مشترک درهمهٔ حواسّ است. منظورم ازمحسوس مختصّ محسوسی است که با حسّ دیگری احساس نمی‌شود و وقوع خطا درآن ناممکن است: مثلاً باصره حسّ

---

۱) زیرا که بحث راجع به‌احساس باید از امور متقابل بااحساس آغاز گردد (رجوع شود به ۴۱۵ الف ۱۶ تا ۲۲ و حاشیهٔ مربوطه).

۲) کیفیات قابل ادراک است ولیکن خود جوهر قابل ادراک نیست، منتهی کیفیات از جواهر جدائی‌ناپذیراست. واگر کیفیات بالذات قابل ادراک باشد خود شیء بالعرض قابل ادراک است (سطر ۲۴ از همین‌صفحه). ـ دراین فصل سختصر ارسطو ادراکات فطری را از ادراکات کسبی تمییز می‌دهد واین تقسیم بعداز او شایع و متداول شده‌است (رجوع شود به کتاب مابعدالطبیعه گاما، ۱۰۱۰ به ۱۴). راجع به محسوسات مشترک که ارسطو بلافاصله بدانها اشاره می‌کند می‌توان به‌دفتر سوم از همین تصنیف، خاصه فصل اول و فصل دوم از این دفتر و همچنین، به کتاب: De sensu ۴۴۲ ب ۴ به بعد، مراجعه کرد.

رنگ است، سامعه حسّ صوت است، ذائقه حسّ طعم است و لامسه خود چندین متعلّق مختلف دارد[1]. امّا هر حسّی لااقلّ دربارهٔ محسوسات خاصّ خود حاکم است وخطا دربارهٔ خود رنگ، یا دربارهٔ خود صوت، بدان دست نمی‌دهد، بلکه فقط دربارهٔ ماهیّت و مکان شیء ملوّن، یا دربارهٔ ماهیّت و مکان شیء مسموع حاصل می‌شود. چنین است محسوساتی که آنها را مختصّ هر حسّی می‌دانیم. — محسوسات مشترك عبارت است از حرکت و سکون و عدد و شکل و عظم؛ زیرا که این قبیل محسوسات مختصّ هیچ حسّی نیست، بلکه مشترك در همهٔ آنهاست. به‌همین‌سبب است که حرکت معیّنی هم با لامسه و هم با باصره محسوس می‌شود. — امّا محسوس را بالعرض گوئیم: اگر، مثلاً، «سفید» را بعنوان پسر دیارس ادراك کنیم. درواقع ادراك این معنی اخیر بالعرض حاصل می‌شود، زیرا که شیء محسوس[2] اتّحاد عرضی با «سفید» دارد. و نیز به‌همین دلیل است که فاعلِ احساس هیچ گونه انفعال ازجانب شیء محسوس، از آن حیث که چنین است[3]،

۱) اموری که به‌حس لامسه درمی‌آید کیفیات متعددی‌است که قابل تحویل به‌یکدیگر نیست، یعنی مختص حس لامسه‌است، مانند گرم و سردو خشک‌و تر و نرم و زبر و سنگین و سبک و غیره.

۲) یعنی پسر دیارس Diares.

۳) یعنی ازآن حیث که پسر دیارس و محسوس بالعرض‌است. شیء سفید ازآن‌حیث که پسر دیارس‌است بینائی مارا متأثر نمی‌سازد، بلکه سفیدتنها ازآن حیث که سفیداست در بینائی اثر می‌گذارد و پسر دیارس تنها بالعرض ادراك می‌شود.

نمی‌پذیرد.— بعلاوه، از انواع دوگانهٔ محسوسات بالذّات: محسوسات به‌معنی اخصّ کلمه همان محسوسات مختصّ است و بر آنهاست که جوهر هر حسّی بالطّبیعه منطبق است[1].

---

۱) ساختمان هرحسی فقط برای محسوسات مختص آن حس، یعنی فقط برای ادراك اشیائی که می‌توانند آن حس را متأثر سازند و آن حس فقط قادر به ادراك آنهاست، می‌باشد.

۱) ساختمان هرحسی فقط برای محسوسات مختص آن حس، یعنی فقط برای ادراك اشیائی که می‌توانند آن حس را متأثر سازند و آن حس فقط قادر به ادراك آنهاست، می‌باشد.

۷

<باصره و مبصر>

متعلّق باصره شیء مرئی است. امّا شیء مرئی درمقام اوّل رنگ است، درمقام دوّم نوعی از شیء است که شرح آن درضمن کلام امکان دارد. ولی، درواقع دارای اسم معیّنی نیست[۱]: آنچه دراینجا گفتیم ذیلاً به‌وضوح خواهد رسید. شیء مرئی رنگ است[۲] و رنگ چیزی است که درسطح شیئی که مرئی بالذّات است[۳] قرار دارد. منظور از کلمهٔ «بالذّات» شیئی نیست که

---

۱) اشاره به اجسام شب‌تاب Phosphorescents که تنها در ظلمت مرئی‌است و در ۱۹ ؛ الف ۲ ازآنها سخن خواهد رفت.

۲) اینکه نخستین طبقه از اشیاء مرئی یعنی رنگ و اجسام رنگین را به‌نظر می‌آورد وآنچه دراینجا راجع به‌تقسیم مرئیات به‌رنگها و شب‌تابها گفته می‌شود بعداً تکرار خواهد شد به‌قول‌ارسطو شیء مرئی به‌معنی اول خود رنگ است و شب‌تابی از لحاظ مرئی بودن در درجهٔ دوم قرار دارد.

۳) چنانکه در ۸ ، ٤ ب خواهدآمد مبنای همهٔ آثار واموری که مربوط به‌رنگ‌است و وسیلهٔ تبیین‌تمام عوارض‌مرئی‌است مفهوم شفافیت Diaphane است که خاصیت مشترك دوعنصر از عناصر اربعه یعنی آب و هواست. شیء شفاف بااینکه واسطه دربین اشیاء مرئی و چشم‌است فقط وسیلهٔ انتقال نیست، بلکه خود دارای صفات ایجابی‌است و در تمام اجسام مرکبی که با نسبتهای

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

به‌ذات خود مرئی باشد، بلکه منظور شیئی‌است که علّت مرئی بودن خودرا درخویشتن دارا است[1]. هرگونه رنگی این‌قدرت را درخود داردکه شیء

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

مختلف کما بیش‌مشتمل برهوا و آب‌است نفوذ دارد، این‌اجسام‌به هراندازه‌ای که شامل آن شیء باشد دارای رنگهای مختلف‌است. رنگ هر جسم جامدی حدیا سطح خود آن جسم‌نیست، بلکه حد شفافیتی‌است که در آن‌است. شیء شفاف فی‌نفسه قوهٔ محض‌است‌و بسبب‌آتشی که در درون‌آن حاضراست به‌فعلیت می‌رسد. فعلیت آن نور غیر ملون و عدم فعلیت آن ظلمت‌است. شفافیت نور، یعنی خود نور، بنفسه مرئی نیست، بلکه فقط شرط لازم برای مرئی شدن رنگ‌است؛ به‌عبارت‌دیگر نورفعلیت برای‌شفافیت نامتعینی‌است که درمحیط‌های شفافی مانند هوا و آب موجوداست. ولیکن رنگها شفافیتهائی با حدود متعین است که در اجسام جای دارد، و با فاصلهٔ کم یا زیادی به‌یکی از دو رنگ سفید و سیاه نزدیک‌و یا ازآنها دور می‌شود؛ واین فاصله برحسب مقدارکم یا زیادی از آتش یا خاك یعنی از عنصر درخشان یا عنصر تاریکی‌است که این اجسام حاوی آنست. بعدازاین شرح تفسیر قطعه‌ای که در متن آمده‌است مشکل نیست. فیثاغوریان رنگ‌را همان سطح اجسام ملون می‌دانستند(کتاب De sensu ۳۹ ؛ انف۳۰) اما ارسطو رنگ را سطح خود جسم نمی‌داند بلکه حدی برای سطح جسم شفافی که درآن‌است می‌پندارد همان‌طورکه شکل را حدی برای جسم ازآن حیث که دارای بعداست می‌شمارد.

۱- وقتی که شیئی‌را مرئی‌بالذات می گوئیم کلمهٔ بالذات‌را به‌هیچ کدام ازمعانیی که معمولاً ازاین‌لفظ استفاده می‌شود بکار نبرده‌ایم چه‌اولاً «بالذات»

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

۴۱۸ ب شفّاف بالفعل را به‌حرکت دراوردو این‌قدرت ماهیّت آن‌را پدیدمی‌آورد[۱] به‌همین‌سبب رنگ بدون کمک نورمرئی نیست، وتنها درنوراست که رنگ هرشیئی ادراك می‌شود. پس باید نخست به‌تبیین ماهیّت نورپرداخت.

بنابرین،شیء شفافی وجود دارد. ومنظورم‌ازشفّاف چیزی‌است که، بااینکه مرئی‌است، مرئی بالذّات به‌معنی اخصّ کلمه نیست، بلکه به‌کمک

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

ماهیت هر شیئی را می‌رساند (مابعدالطبیعه دلتا ۱۰۲۲ الف ۲۴ و زتا ۱۰۲۹ ب ۱۵ به‌بعد) درصورتی که مرئی بودن ماهیت سطح نیست یا بعبارت دیگر «بالذات بودن» و «مرئی بودن» دو ماهیت مختلف دارد. ثانیاً مرئی بودن صفتی ازصفات ذاتی شیء هم نیست(آنالوطیقای دوم۷۳ الف ۳۴) تابدین‌معنی آن‌را بالذات بدانیم. ثالثاً مرئی‌بودن ازقبیل صفاتی نیست که باوجود اینکه ذاتی نیستند بطور منطقی از روی ارتباطی که با موضوع خود دارند تعریف می گردند مثل فطوست Camus که بدون بینی نمی‌تواند وجود داشته‌باشدو مثل زوجیت و فردیت که بدون عدد نمی‌تواند به‌وجودآید (آنالوطیقای دوم)؛ مرئی‌بودن بدین‌معنی‌هم بالذات نیست. ارسطو ازاینجا نتیجه می گیرد که شیء رنگین مرئی بالذات‌است بدین معنی که علت مرئی بودن را درخویشتن دارد برعکس شیء شفاف که واسطهٔ انتقال رنگ سایر اجسام به‌چشم ماست وخود آن نیز فقط با اقتباس رنگ از سایر اجسام می‌تواند مرئی باشد.

۱ـ ماهیت رنگ درتغیر کیفی‌است که آنرا درنور یعنی در شیئی که خود شفاف بالفعل است تعین می بخشد.

یک رنگ خارجی مرئی‌است[1] : هوا و آب و تعداد زیادی از اجسام جامد چنین‌است[2]. زیرا که هواوآب از آن‌حیث که هوا یاآب‌است شفاف‌نیست، بلکه‌ازاین‌جهت چنین‌است که‌این‌هر دوعنصر طبیعت واحدی‌را حاویست که همان طبیعت درجسم ازلی واقع درمنطقهٔ فوقانی جهان نیز وجود دارد[3]. نورفعلیّت این‌جوهر، یعنی فعلیّت شیء شفّاف از آن‌حیث که شفّاف‌است، می‌باشد[4]. وجائی که شفافیّت فقط بالقوّه باشد ظلمت نیز درآنجاست[5]. نورمانند رنگی برای شیء شفّاف‌است، اگرشفّاف تحت تأثیر آتش یاشیئی شبیه به‌جسمی که درمنطقهٔ فوقانی واقع‌است بالفعل تحقّق یافته باشد. زیرا که بدین جوهر اخیرالذّکر نیز خاصیّتی تعلّق دارد که با خاصیّت آتش یکی‌است[6]. — بدین‌ترتیب ماهیّت شفّاف و ماهیّت نور را تعیین کردیم،

۱) رجوع شود به‌حاشیهٔ مفصلی که هم‌اکنون درج کردیم ودرضمن‌آن گفتیم که شیء شفاف فی‌نفسه نامرئی‌است. شفاف بالفعل نوراست که فی‌نفسه رنگی‌ندارد بلکه رنگ‌خودرا ازاشیائی که‌آنهارا روشن می‌سازد به‌دست می‌آورد.

۲) مانند شیشه‌ها و بلورها و سنگهای شفاف. و نیز به‌یاد بایدآورد که چون تمام اجسام تاحدودی و به‌نسبت معینی‌مرکب از هوا وآب‌است همهٔ‌آنها مشتمل برشیء شفاف‌است.

۳) این‌عنصر که دارای‌حرکت دورانی‌است‌ومادهٔ لطیف‌افلاک‌وکواکب است همان اثیراست که ارسطو در رسالهٔ‌آسمان(De Caelo) ازآن‌بحث می‌کند.

٤) فعلیت جسم شفاف، ازآن حیث که شفاف‌است، نه‌ازآن حیث که آب یا هواست.

٥) یعنی ظلمت بالفعل.

٦) منظور از جوهر اخیرالذکر همان اثیراست که جسم واقع در منطقهٔ فوقانی‌است وازلحاظ فعلیت بخشیدن به‌شیء شفاف مانند آتش‌است.

یعنی گفتیم که نور نه از آتش است[۱] و نه بطور کلّی جسم است و نه چیزی است که از جسمی صدور یابد[۲] (زیرا که حتّی اگر چنین نیز باشد قسمی از جسم است)؛ بلکه درواقع حضور[۳] آتش یا شیئی از این قبیل در شیء شفّاف است[۴]، زیرا که ممکن نیست که دو جسم دریک مکان باهم وجود داشته باشد[۵].

وانگهی عموماً قائل به اینند که نور ضدّ ظلمت است. امّا درواقع ظلمت عدم وضعی از این قبیل[۶] در شیء شفّاف است؛ و از اینجا آشکارا می‌توان نتیجه گرفت که نور حضور چنین وضعی است. — وحق با آمپدکلس (و هرکس دیگری که هم رأی او باشد) نیست که مدّعی اینست که نور در لحظهٔ معیّنی در بین زمین وآنچه محیط برآنست منتقل می‌شود و گسترش

---

۱) افلاطون چنین می‌پنداشت.

۲) آمپدکلس چنین می‌گفت(روبن، فکر یونانی، صفحهٔ ۱۴۳ تا ۱۴۴).

۳) منظور از حضور (Présence) درشیئی اینست که شرایطی که برای تحقق قوای مکنونهٔ شیء لازم است درآن شیء تأثیر نماید.

۴) نور بنحوی در شیء شفاف است بهمان نحو که رنگ در جسم است.

۵) منظور از حضور آتش چنانکه گفتیم اینست که آتش بر شیء شفاف تأثیر می‌بخشد، بدون اینکه باآن آمیخته شود ودو جسم در یک مکان قرار گیرد.

۶) « وضعی ازاین‌قبیل» یعنی وضعی که براثر حضور آتش پدید می‌آید؛ و چنین وضعی در ظلمت وجود ندارد. زیرا که ظلمت اینست که شیء شفاف بحال قوهٔ محض بماند، وهیچ گونه فعلیتی در آن حاصل نیاید. ونسبت ظلمت به نور مثل نسبت نادانی به دارا بودن علم است.) رجوع شود به ۴۱۷ الف ۲۲ و حاشیه).

می‌یابد، ولیکن ما آنرا مشاهده نمی کنیم[1]. چه این‌رأی نه‌تنها مخالف بابدیهه عقل‌است بلکه با واقعیات نیز مخالف است: البتّه ممکن بود که این حرکت درلحظه کوتاهی مورد غفلت ما باشد ولی اینکه از شرق تا غرب، بی‌آنکه مشاهده شود ، عبور نماید فرضی بسیار بعیداست.

شیئی که پذیرنده رنگ‌است باید خود بی‌رنگ باشد، همان‌طور که شیء پذیرنده صوت خود بی صداست . اما بی‌رنگ ، از یک طرف ، مشتمل بر شیء شفّاف‌است ، از طرف دیگر ، مشتمل برشیء نامرئی یا شیئی که مرئی بودن آن ضعیف باشد ، چنانکه ظلمت چنین بنظر می‌آید . این صفت اخیر از شیء شفّاف‌است ، نه از شفّاف درموقعی‌که
۴۱۹ الف بالفعل‌است، بلکه درموقعی‌که بالقوّه‌است؛ زیرا همان یک‌ماهیّت‌است[2] که گاهی ظلمت و گاهی نوراست.ــ امّا هرآنچه مرئی‌است در نور چنین نیست: واین تنها درباب رنگی که خاصّ هرجسمی‌است صدق می کند . چه‌بعضی

۱) آمپد کلس می گوید احساس بصری از تصادف اشعهٔ نورانی که هم از چشم رائی وهم ازشیء مرئی بیرون می‌آید حاصل می‌شود. این اشعه که از اجسام نورانی مخصوصاً خورشید بیرون افکنده می‌شود و حرکت انتقالی آنها در فضا مستلزم زمان معینی‌است همان نوراست. منتهی حرکت این اشعه و زمانی که لازمهٔ این حرکت‌است بسبب سرعتی که دارد موردغفلت ماست. باید به یادآورد که به‌عقیدهٔ ارسطو نور عبارت از یک حرکت انتقالی محض نیست ، بلکه یک حرکت کیفی یعنی استحاله‌است.ـ منظور از «آنچه محیط برآن‌است» آسمان یعنی فلک مجوفی‌است که آمپدکلس قائل بآن بوده‌است.

۲) یعنی شیء شفاف.

از اشیاء[1] درنور مرئی نیست، بلکه تنها درظلمت است که احساسی را موجب می‌شود: اشیائی که آتشین و درخشان می‌نماید (و بالفظ مشترک بیان نمی‌شود) مانند غاریقون[2]، شاخ، سرهای ماهیان، صدف‌ها و چشم‌ها چنین‌است؛ منتهی از هیچ کدام از این اشیاء رنگ خاصی مشاهده نمی‌شود. امّا علّت اینکه این اشیاء درظلمت مشهود می‌شود، مسألهٔ دیگری است[3]. — فعلاً، لااقلّ تا همین اندازه آشکار شد[4]، که آنچه درنور مرئی است، رنگ است. و از همین روست که رنگ بی کمک نور ادراک نمی‌شود. درواقع ماهیّت رنگ چنانکه گفتیم، اینست که قادر باشد که شفّاف بالفعل را به‌حرکت درآورد، و فعلیّت شیء شفّاف نور است[5]. — دلیل برآنچه گفتیم[6] ازآنچه ذیلاً می‌گوئیم به‌وضوح نتیجه می‌شود: اگر شیء ملوّن را روی خود عضو بینائی

۱) اینک بعداز اختتام بحث راجع به‌طبقهٔ اول اشیاء مرئی از طبقهٔ دوم این اشیاء یعنی از اشیاء شب‌تاب Phosphorescents نام می‌برد.

۲) Agaric.

۳) گویا بحث ازاین «مسألهٔ دیگر» احاله به کتاب ارسطو دربارهٔ حس De sensu شده باشد (همان کتاب ۴۳۷ ب ۵).

۴) باصرف‌نظر از اشیاء شب تاب که اینک می‌خواهد ازآنها بحث نماید.

۵) ماهیت رنگ این‌است که در شیء شفاف، مشروط براینکه بالفعل باشد، حرکتی از نوع استحاله پدید آورد.

۶) یعنی دلیل برآنچه گفتیم که حرکتی که معلول رنگ‌است در شیء شفاف پدید می‌آید، و شفاف وقتی که چنین استحاله‌ای حاصل کرد تأثیری در ادراک بصری می‌کند. آزمایشی که شرح آن می‌آید این گفته‌را مدلل می‌سازد.

قرار دهیم ، آن را نخواهیم دید؛ در واقع رنگ شیء شفّاف مثل هوا را به‌حرکت درمی‌آورد[۱]،واین‌یک، که شیء متّصلی‌است[۲]، به‌نوبت خودآلت حسّی‌را تحریک می‌کند. پس دموکریتوس برخطا بود که می‌پنداشت که ، اگر فضائی که درمیان‌است[۳] خالی بود ، حتّی مورچه‌ای را که در آسمان وجود داشت‌آشکارا می‌توانستیم دید. چنین چیزی ناممکن‌است . درواقع ، تنها آنگاه که قوّهٔ حسّاسه تغیّری را می‌پذیرد، رؤیت حاصل می‌شود. امّا قبول اینکه رنگ خود، ازآن حیث که متعلّق رؤیت بی‌واسطه‌ایست[۴]، این تغیّررا تولیدنماید مقدورنیست. پس همین باقی‌می‌ماند که رنگ جزباواسطه‌ای نتواند چنین کند : بدین‌ترتیب وجود واسطه‌ای بالضّروره ازاینجا نتیجه می‌شود. امّا هرگاه این‌فضای واسطه خالی‌بود، نه‌اینکه‌آشکارا نمی‌توانستیم دید ، بلکه مطلقاً هیچ‌چیز را نمی‌دیدیم .

---

۱) منظور حرکت کیفی‌است.

۲) منظوراین‌است که شیء شفاف شیئی‌است که‌ازکمال‌اتصال‌برخوردار است، و این اتصال از شیء محسوس تا خود آلت احساس، یعنی نه تا سطح خارجی آن، بلکه تا داخلهٔ آن نیز ، امتداد دارد، به‌طوری که زجاجیهٔ چشم (Cristallin) خود نیز از همین شیء شفاف ترکیب یافته‌است (مراجعه شود به کتاب حس‌ومحسوس De sensu فصل سوم ۴۳۸ ب ۶-۱۶).

۳) فضائی که در میان آسمان و زمین‌است بعقیدهٔ دموکریتوس پر از هواست. برعکس آنچه این فیلسوف می‌پنداشت، در محیط شفاف نه خلأ‌ونه انفصالی وجود دارد.

۴) یعنی ازآن حیث که بدون وساطت شیء شفاف مرئی باشد.

پس تبیین کردیم که رنگ بچه‌دلیل باید در نور مرئی باشد. اما آتش[۱]، هم درظلمت و هم در نور مرئی‌است ، و بالضّروره می‌بایست چنین باشد، زیراکه بسبب آتش‌است که شفّاف <بالقوّه> شفّاف <بالفعل> می‌شود.

دربارهٔ صوت و بوی نیز استدلال همین‌است: چه هیچ کدام ازآنها ازراه تماسّ باخودآلت حسّی تولید احساس نمی کند؛ بلکه شیء واسطه، تحت تأثیر صوت و بو ، به‌حرکت درمی‌آید ، و آنگاه همین شیء اعضای حسّی‌مربوط‌راحرکت می‌دهد. بالعکس هرگاه شیء صدادار یاشیء بودارر ا برروی خودآلت حسّی جای دهیم هیچ‌گونه احساسی‌تولید نخواهد شد.— درموردلامسه‌وذائقه نیز، برخلاف آنچه ظواهرامرحکم می کند، چنین‌است[۲]. امّا علّت این اختلاف ظاهری را بعدها نشان خواهیم داد[۳].— شیءٔ واسطه درمورد اصوات هواست ، ودرمورد بوی‌ها نامی‌ندارد. درواقع ، بین‌هوا و آب صفتی مشترک‌است ، و نسبت این صفت ، که درهردو یکسان‌است ، به شیء بودار ، مثل نسبت شیء شفّاف به‌رنگ‌است . زیرا که در واقع ۴۱۹ ب پیداست که جانوران آبی نیز دارای احساس‌بوهستند؛ امّا انسان‌وجانوران خاکی ، که ازتنفّس بهره‌ورند ، نمی‌توانند بدون عمل تنفّس‌احساس داشته باشند. علّت این امور نیز بعداً بیان خواهد شد[۴].

---

۱) اینک سومین طبقه از اشیاء مرئی را نام می‌برد.

۲) رجوع شود به‌فصل ۱۰و۱۱ ازهمین دفتر.

۳) در فصل ۱۱.

۴) فصل ۹ و ۱۰.

۸

< سامعه و صوت >

اینک، درآغاز بحث، تقسیماتی را که می‌توان برای صوت و برای سامعه قائل‌شد بعمل بیاوریم. صوت به‌دومعنی می‌آید: صوت بالفعل‌وصوت بالقوّه. درمورد بعضی از اشیاء، مانند اسفنج و پشم، می‌گوئیم که صوتی ندارند[1]؛ درمورد اشیاء دیگری، مانند مفرغ، و بطور کلّی تمام اجسام سخت‌وهموار، گوئیم که دارای صوتند، زیرا که قوّهٔ اخراج‌اصوات دارند، یعنی این قوّه درآنها هست که، درمحیطی که واسطهٔ بین‌شیء صدادار و آلت سامعه‌است، صوتی بالفعل بوجود آورند. — تولید صوت بالفعل[2] پیوسته از شیئی، نسبت به‌شیئی و درشیئی‌است[3]، زیرا که علّت مولّد صوت تکان‌است. و نیز ازهمین‌روست که صدور صوتی‌ازشیء واحدی‌ممتنع‌است، زیرا که تمایزقارع (کوبنده) و مقروع (کوفته) این نتیجه را می‌دهد که از شیٔ صدادار جز درموقع ارتباط با شیٔ دیگری صدائی[3] درنیاید. بعلاوه،

---

۱) یعنی حتی صوت بالقوه را نیز فاقدند.

۲) اینک ارسطو در صوت بالفعل قارع ومقروع و متوسط را از یکدیگر تمییز می‌دهد.

۳) صدا و صوت دراین فصل بدون توجه باختلاف معنی لغوی آنها مترادف آمده‌است.(م).

تکان بدون حرکت انتقالی وقوع نمی‌یابد. امّا، چنانکه گفتیم، تکان هردو جسمی که برحسب اتّفاق اختیارشود صوت پدید نمی‌آورد. چنانکه پشم را اگر بکوبند هیچ‌گونه صوتی از آن درنمی‌آید، برعکس آنچه درمفرغ و تمام اجسام هموار و مجوّف واقع می‌شود. مفرغ بسبب اینکه هموار است [صدادار است[1]]، درصورتی که دراجسام مجوّف، چون هوائی که به‌حرکت درآمده‌است نمی‌تواند خود را آزاد سازد، یک سلسله از تکانها، بطریق تراجع[2]، بدنبال تکان نخستین به‌وجود می‌آید. بعلاوه[3]، صوت درهوا و همچنین درآب شنیده می‌شود، ولو اینکه [درآب] کمترمشخّص‌است. — مع‌ذلک شرطِ محدّدِ صوت نه هواست ونه‌آب: آنچه لازم‌است اینکه‌تکانی دراجسام برضدّ همدیگر و برضدّ هوا به‌وجودآید[4]. این شرط اخیر وقتی حاصل می‌شود که هوا، چون یک‌بار کوبیده شود، مقاومت کند و به‌کنار نرود. وازاینجا برمی‌آید که هوا را باید به‌سرعت و به شدّت کوفت تا صدا بدهد. و حرکت جسم قارع (کوبنده) باید خاصیّت پراکندگی را که در

۱) همین فصل سطر ۶.

۲) Repercussion اصطلاح تراجع از ابن‌رشد است صفحهٔ ۳۷ کتاب نفس چاپ اهوانی.

۳) اینک ارسطو جسم واسطه بین شیء مسموع و آلت سامعه را مطالعه می‌کند.

٤) صوت درنظر ارسطو حرکتی‌ازهوا یاآب‌نیست، بلکه کیفیتی‌است که هوا بمنزلهٔ مجرای‌آن بکار می‌رود. هوا خود صوت یاصورت مصوته‌را از اجسام صدادار اخذ می‌کند و به گوش‌منتقل می‌سازد. پس صوت ازآن‌حیث که صوت است قبل‌از رسیدن بگوش وجود دارد (نقل از رودیه به‌وساطت تریکو).

هواست پیش‌بینی کند چنانکه گوئی می‌خواهد توده‌ای یا ردیفی از دانه‌های ریگ را که به سرعت درحال حرکت باشد فرو کوبد[۱].

انعکاس صوت وقتی به‌وجود می‌آید که هوائی که بسبب فرورفتگی که آن‌را محدود ساخته ومانع از پراکندگی‌شده درجرم واحدی محفوظ مانده‌است هوای[خارجی]را مانند گوئی بازگرداند[۲]. چنان می‌نماید که انعکاس صوت همیشه حاصل می‌شود ، منتهی همیشه‌آن را تمیز نمی‌توان داد، زیرا که‌آنچه دربارهٔ صوت وقوع می‌یابد دربارهٔ نورنیز واقع‌است: چنانکه نور پیوسته

---

۱) برای اینکه صدائی به‌وجودآیدلازم‌است که ، علاوه بر تکان دوجسم بر ضد همدیگر ، انتقال این تکان به هوا نیز ، که مجرای حرکت صداست ، صورت گیرد . چنانکه اگر به‌آهستگی دوجسم را به همدیگر بکوبند صدا بیرون نمی‌آید ، چه هوا به‌تدریج بیرون می‌رود و فرصت اینکه تکان جسم بدان‌برسد حاصل نمی‌شود . پس باید هوا باتکان شدیدوقوی یکجاویک‌باره کوفته شود . اما تشبیهی که به‌تودهٔ ریگ نموده‌است فهم آن دشواراست و به‌قول یکی از مفسرین مشکل بتوان معنی قطعی برای آن پیدا کرد . گویا منظور ارسطو این باشد که تکان باید هوائی را که می‌گریزد بگیرد و به‌قسمی آن‌را نگاه دارد . همانطور که هرگاه منظور تولید صدائی از کوبیدن برروی تودهٔ ریگ متحرک باشد سرعت تکان باید به‌حدی باشد که مجال بیرون رفتن بدان ندهد .(رودیه و هیکس بواسطهٔ تریکو) .

۲) یعنی هوائی در داخل تودهٔ واحدی در یک فرورفتگی جمع شده و در همانجا محفوظ مانده‌است ، و هوای دیگری درخارج همان جسم از شیء صداداری تکانی می‌پذیرد ، و مانند گلوله ازخارج بسوی هوای نخستین‌می‌آید ، و چون بدان برخورد بازمی‌گردد .

منعکس‌است (و اِلّا درهمه جا انتشار نمی‌یافت ، بلکـه ظلمت درخارج امکنه‌ای که با خورشید روشن می‌شود حاکم بود) ولیکن هیشه به‌آن طرز کاملی که بواسطهٔ آب و مفرغ یا هرشیء همواردیگری انعکاس می‌یابد،و درهمهٔ این موارد سایه‌ای به‌وجود می‌آوردکه بوسیلهٔ آن معمولاً نور را تعریف می‌کنیم منعکس نیست[1].

بعضی[2]، به‌حق، گفته‌اندکه خلأ علّت محدّد شنیدن‌است، زیراکه برطبق‌آراء عامّه، خلأ همان هواست،وهوا وقتی‌که به‌صورت جرم‌متّصل‌و واحدی به‌حرکت درآید،خود علّت فاعلی برای شنیدن‌است[3].امّابسبب اینکه پراکندگی می‌پذیرد هیچ‌گونه صوتی به‌وجود نمی‌آورد،مگراینکه جسم ۴۲۰ الف
کوفته هموارباشد[4]: دراین‌صورت ، چون جسم‌هموارسطح واحدی دارد ،

۱) صوت همیشه انعکاس‌می‌یابد ، همان‌طورکه نور نیزهمیشه منعکس می‌شود ، منتهی این انعکاس جز بر روی جسمی که دارای سطح هموار باشد پدیدار نیست . وفقط درچنین مواردی‌است که اشعهٔ منعکسه می‌تواند سایه‌هائی بیندازد ، و همین خاصیت سایه انداختن در اصطلاح عامهٔ مردم صفت ممیز نور است ، یعنی عامه نور را باصفت سایه انداختن می‌شناسند .

۲) شاید منظور آمپدکلس باشد.

۳) منظور این‌است که اگر مطابق عقیدهٔ عامهٔ مردم هوارا خلأ بگیریم می‌توانیم خلأ را علت شنیدن (نه‌علت صوت ، ۱۹ ،ب۹) بدانیم؛ در واقع،بنظر ارسطو ، هوا ، مشروط براینکه آن را مانند تودهٔ متصل و واحدی فرض کنیم علت شنیدن‌است .

۴) چه دراین‌صورت هوا یکسره و یک‌جا بازگردانده می‌شود .

هوا نیز برحسب طبیعت همان سطح واحد می‌شود[۱].

پس جسمی را مصوّت می‌گوئیم که قادر بدان باشد که توده‌ای از هوا را، که تاآلت سامعه وحدت اتّصالی‌دارد، به‌حرکت درآورد. توده‌ای ازهوا وجود دارد که دارای اتّحاد طبیعی باآلت شنوائی‌است[۲]. و به‌همین سبب که این‌آلت درهواست[۳]، اگرهوای خارجی به‌حرکت درآید هوای داخلی گوش نیزحرکت می‌یابد. وازینجابرمی‌آیدکه حیوان درتمام نقاط بدن خودنمی‌شنود، و نیزهوا درهمه‌جا داخل آن نمی‌گردد. زیراکه عضوی‌ازبدن که باید به حرکت درآید وصدائی به‌وجود آورد درتمام نقاط خود حاوی هوا نیست[۴]. پس بدین‌ترتیب هوا فی‌نفسه، بی‌صداست. زیرا که به‌سهولت پراکنده می‌شود؛ ولیکن وقتی که از پراکندگی ممنوع می‌شود حرکت آن صوت‌است . امّا هوائی که درگوشها قرار دارد، درآنجا محبوس شده‌است تا بی‌حرکت بماند[۵]، بطوریکه بتواند همهٔ فصول حرکت[۶]را به‌دقّت ادراك

۱) هوا خود باید جرم واحد و متصلی را پدید آورد؛ اما چون به‌سطح هموارى برخورد کند ، این اتصال تقویت می‌یابد و بیشتر می‌شود.

۲) یعنی در داخلهٔ گوش در جلو غشاء سمعی تودهٔ فشرده‌ای از هوا وجود دارد که جزئی طبیعی ازآلت سامعه بوده و باآن بزرگ شده‌است.

۳) معنی به سهولت معلوم نیست و بعضی چنین ترجمه کرده‌اند : « به‌همین‌سبب که هوا واحداست هرگاه هوای خارجی به حرکت درآید . . .»

۴) یعنی‌هوا نه‌تنها دربدن جای دارد بلکه جای‌آن درخودگوش‌است.

۵) منظور از بی‌حرکت بودن در اینجا « دوام و قرار » است : سکون هوای داخل گوش بدین‌معنی‌است که رها شدن و بیرون‌آمدن آن ممکن‌نیست

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

کند. و ازهمین‌روست[۱] که ما حتّی درآب نیز می‌شنویم ، زیرا که نه تنها آب درهوائی که با گوش اتّحاد طبیعی‌دارد نفوذ نمی‌کند، بلکه، به‌سبب ساختمان پیچاپیچ گوش، حتّی نمی‌تواند درآن‌داخل‌شود. و موقعی که‌چنین چیزی پیش‌آید[۲] نمی‌شنویم ، چنانکه اگر غشاء سمعی نیز صدمه بیند چنین می‌شود، وهمین امر < دربارهٔ بینائی > نیز، هرگاه پوشش[۳] مردمک بیمار گردد، وقوع می‌یابد . امّا نشانه‌ای برای تشخیص اینکه آیا می‌شنویم یا نمی‌شنویم دردست‌است ، وآن اینکه گوش < سالم > دائماً مانند بوق صدا می‌کند[۴]، زیراکه هوای‌محبوس‌درگوشها دائماً به‌حرکت خاصّی‌متحرّك‌است.

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

در واقع‌مثل دریاچه‌ای باآب راکداست نسبت به‌رودخانه‌ای که‌آب جاری‌دارد واین خاصیت مانع ازآن نیست که این هوا بتواند حرکاتی‌مخصوص که‌ارسطو ذیلاً یعنی در سطر ۱۶ ازآن سخن خواهد گفت داشته باشد.

۶) منظور ازحرکتی که‌اوصاف یافصول آن بدین‌وسیله ادراك می‌شود حرکتی‌است که شرط حصول صوت‌است.

---

۱) یعنی بسبب همین ثبات و قرار هوای داخلی گوش‌است .

۲) یعنی آب درگوش داخل شود ودر هوای گوش نفوذ کند.

۳) منظور ترنیه‌است.

۴) دراصل بجای بوق شاخ آمده‌است‌وشکی نیست که شاخ دراینجا به‌معنی آلت موسیقی استعمال شده ، و مفاد جمله این‌است که ، گوش سالم‌را اگر با دست بپوشانند همهمه‌ای شنیده می‌شود ، واین همهمه ناشی ازحرکات هوائی‌است که با جدارها تماس می‌یابد.

مع‌ذلک صدا شیئی خارجی‌است و خاصّ خود گوش نیست[۱]. و به‌همین دلیل‌است که معمولاً می‌گویند که ما به‌وسیلهٔ خلأ و به‌وسیلهٔ آنچه صدا می‌کند می‌شنویم: چه این‌بدان معنی‌است که بگوئیم که ما به‌وسیلهٔ عضوی که شامل هواست و هوائی که درآن مسدوداست می‌شنویم[۲].

آیا جسم قارع (کوبنده) است که ایجاد صدا می‌کند یا جسم مقروع (کوفته)؟ بهتر این‌است که بگوئیم: هم این‌است و هم‌آن، منتهی هرکدام به‌وجهی دیگر، چه صدا حرکتی ازشیئی‌است که می‌تواند، مانندگوی‌هائی‌که اگر آنهـا را به قوّت برروی سطوح هموار بزنند بازمی‌جهد، به حرکت درآید. بدین‌ترتیب، چنانکه گفته‌ایم[۳]، هرگونه جسمی درموقعی که کوبنده یا کوفته باشد صدائی به‌وجود نمی‌آورد: مثلاً، اگرسوزنی برسوزنی کوفته شود، صدائی بیرون نمی‌آید. آنچه لازم‌است این‌است‌که جسم کوفته مسطّح باشد، به‌نحوی که هوا بازجهد، و به‌صورت تودهٔ واحدی به‌تموّج درآید.

اختلافات اجسام صدادار درصوت بالفعل ظاهرمی‌شود[۴]. درواقع

---

۱) صدا که با شیء صدادار حاصل می‌شود به‌خود گوش تعلق ندارد، بلکه از خارج می‌آید.

۲) عامهٔ مردم می‌گویند که شنیدن با خلأ ویا شیئی که صدا می‌کند حاصل می‌شود. ارسطو این‌نظر را درست می‌داند، مشروط براینکه شیئی‌را که صدا می‌کند به‌هوای محبوس درگوش‌تأویل کنیم، و خلأ را به گوش‌داخلی که جز هوا شامل چیزی نیست حمل نمائیم.

۳) ۴۱۹ ب ۱۳.

۴) یعنی اختلافات اجسام صدادار در صوت آنها به شرط اینکه صوت فعلیت یابد پدید می‌آید.

همان‌طور که بدون کمک نور رنگها را نمی‌بینیم، بدون کمک صوت نیز حادّ (زیر) و ثقیل (بم) را درنمی‌یابیم و حادّ و ثقیل الفاظی‌است که به‌وجه‌استعاره از اشیاء ملموس‌اخذ شده‌است. چه حادّ (زیر) درمدّت کمی اززمان حسّ‌را تحریک می‌کند[۱]، ومدّت زیادتری دوام می‌یابد، وتحریک ثقیل (بم) آهسته‌و ناپایداراست. مع‌ذلک ازاینجا نباید نتیجه گرفت که زیر همان تنداست و بم همان‌آهسته‌است؛ بلکه تنها باید گفت که‌گاهی‌بسبب تندی‌وگاهی بسبب آهستگی حرکتی ازاین قبیل واقعیّت می‌یابد. وچنان می‌نماید که نسبت زیرو بم به‌سامعه مانند نسبت تیزو کند به‌لامسه باشد. زیرا که شیٔ تیز به‌نحوی‌از انحاء می‌خلد و شیٔ کند می‌راند. ازاین‌رو یکی درمدّت کمی‌اززمان‌ودیگری به‌آهستگی تحریک می‌کند، به‌طوری که تند بودن یکی‌وآهسته بودن‌دیگری فقط نتیجه‌ایست که به‌دست می‌آید.

دربارهٔ صوت به‌همین اکتفا کنیم. نغمه[۲] صوت معیّنی‌است که

۱) بوسیلهٔ شیء متوسط. ـ ارسطو دراین تعریف یا قول افلاطون را در رسالهٔ طیماؤس(۶۷ب) در نظر داشته یا ناظر به‌عقاید فیثاغوریان بوده‌است، و ازسطر ۳۱ به‌بعد نظر خاص خودرا ذکر می‌کند. وآن اینکه در بین زیروبم صوتی و حاد و ثقیل لمسی مشابهتی‌است. اما زیرو بم یا تیزوکند را با تند و آهسته یکی‌نبایددانست. چه‌تندی و آهستگی فقط نتایجی‌از تیزی‌وکندی‌است تیز ازآن جهت‌که تنداست تیز نیست، بلکه ازآن جهت که تیزاست‌تنداست. پس کیفیات صوتی‌وحرکتی‌را نباید مشتبه ساخت.

۲) نغمه مشترك دربین انسان و بعضی‌از حیوانات‌است و این کلمه را به‌تبع ترجمهٔ قدیم عربی و ابن‌رشد درمقابل voix و صوت را درمقابل Son اختیارکرده‌ایم.(م.) و می‌توان نغمه‌را به‌تبع بابا افضل آواز نامید.

ازموجود جانداراست. درواقع هیچ‌یک ازموجودات بی‌جان دارای نغمه نیست؛ وفقط ازروی تشبیه‌است که بعضی‌ازآن‌هارا دارای نغمه نامیده‌اند: درمورد نای و چنگ[1] وتمام اشیاء بی‌جان دیگر که پرده‌ای[2] و آهنگ[3] و زبانی[4] دارندهمین‌طوراست. این‌اشیاء چنان می‌نماید که گوئی دارای‌نغمه‌اند، زیرا که نغمه نیز دارای همین صفات‌است. ولیکن، علاوه براین، عدّهٔ زیادی ازجانوران نغمه ندارند، مانندآنها که خون ندارند، یادرمیان آنها که خون دارند، مانند ماهیان. اگردرست باشدکه صوت حرکت معیّنی از هواست، حکم عقل نیز همین‌است[5]. امّا ماهیانی، مانند ماهیان آخلوؤس[6]، که‌آنهارا دارای نغمه‌می‌دانند، واقع‌این‌است که‌آنهافقط به‌وسیلهٔ برنخیاهای خود[7] یاعضودیگری‌ازاین‌قبیل صوتی‌ازخودخارج‌می‌سازند، ولیکن‌هرگونه صوتی‌که ازحیوانی به‌وسیلهٔ هرعضوی ازبدن‌آن درآید آوازنیست. بلکه، چون هرشیٔ صدادار ازخود اصواتی، بوسیلهٔ تصادم شیئی به‌شیئی درشیئی‌که هواست، خارج می‌سازد، معقول‌این‌است که فقط‌موجوداتی‌که هوا درخود می‌پذیرند دارای آواز باشند. درواقع، طبیعت هوائی‌را که تنفّس می‌شود

---

۱) رجوع شود به‌مابعدالطبیعه، دلتا، ۱۰۱۹ب۱۳.

Le registre, l'entendue de l'echelle (۲

Le ton, la mélodie, la succession des notes musicales. (۳

۴) یعنی مبین عواطف و افکاراست.

۵) یعنی‌حکم عقل‌نیزهمین‌است که این‌قبیل‌حیوانات دارای‌نغمه‌نباشد.

۶) Achéloüs رجوع‌شود به‌کتاب تاریخ حیوانات ۵۳۵ب۱۴.

۷) برنخیا تعریبی‌است به‌اصطلاح‌ترجمهٔ قدیم عربی، از کلمه‌ای‌یونانی که به‌اصطلاح فرانسوی امروز برانشی Branchi گفته می‌شود.(م.)

برای دومنظور بکار می‌برد؛ همان‌طور که زبان هم برای چشیدن و هم برای سخن گفتن مورد استعمال قرار می‌گیرد: ازاین دوعمل اخیر چشیدن برای حیات ضروری‌است (واز همین‌روست که به‌تعداد بسیار زیادی ازحیوانات تعلّق دارد)، درصورتی که تعبیر فکر[1] تنها برای فضیلت و رفاهیت[2] است؛ و همین طوراست دربارهٔ دم‌زدن: که طبیعت آن‌را ازیک‌سو به‌عنوان شرط واجبی برای حیات بکار می‌برد (علّت آن درجای دیگری بیان خواهد شد[3])، تا حیات درونی را تنظیم کند: وازطرف دیگر برای تولید نغمه بکار می‌برد؛ تابدین‌ترتیب فضیلت‌ورفاهیتی را حاصل کند. آلت تنفّس حنجره[4] است، و این‌عضو بدن خود ازلحاظ ریه وجود دارد؛ زیرا که دراین‌عضو اخیراست که مواشی مقدار بسیاری حرارت بیشترازاعضاء دیگر دارند. ناحیه‌ای که محیط برقلب‌است نیزازلحاظ احتیاج به‌تنفّس درردیف اوّل‌است. و از همین‌رو واجب‌است که هوا درداخلهٔ موجودی که تنفس می‌کند نفوذیابد[5]. بدین‌ترتیب نغمه تصادم هوائی‌است که تنفّس می‌شود با آنچه قصبةالرّیه نام دارد: و این‌تصادم براثر نفسی حاصل می‌شود که دراین‌اعضاء ازبدن واقع‌است. پس

---

۱) بوسیلهٔ سخن گفتن.

۲) Bien être

۳) دربارهٔ نفس ۴۷۴ ب ۱۰.

۴) منظور Pharynx نیست بلکه Larynx است چه فقط جالینوس بود که این دو را از همدیگر تمییز داد؛ در بیان ارسطو، چنانکه از ذیل کلام برخواهد آمد، این‌دو باهم مشتبه‌است.

۵) تا به‌ناحیهٔ قلب برسد؛ واین عضو ازبدن (یعنی ریه) است که به‌دلیل نیروی حیاتی که درخود دارد مقتضی هوای بیشتری‌است.

همان‌طور که گفتیم[۱] هر صوتی که از حیوان صادر شود[۲] نغمه نیست (زیرا که با زبان. یا حتّی درحال سرفه کردن. نیز می‌توان صدائی درآورد) ؛ آنچه واجب‌است اینکه جسم قارع (کوبنده) جان‌دار باشد و تصوّری با عمل او همراه‌آید. زیرا که قطعی‌است که نغمه صوتی معنی‌داراست. و فقط صدائی (۴۲۱ الف) مانند سرفه‌نیست که‌از حرکت‌هوائی‌که‌تنفّس‌می‌شودحاصل آید. درواقع،نغمه تصادمی‌است که ازاین‌هوا. یعنی هوائی که قصبةالرّیه حاوی‌آن‌است، باخود قصبةالرّیه حاصل می‌شود. و دلیل‌برآن این‌است که ما، نه درحال شهیق ،و نه درحال زفیر ، بلکه تنها درموقعی که نفس خود را بازمی‌گیریم. می‌توانیم سخن گوئیم : زیرا با هوائی که بدین سان بازگرفته می‌شود حرکات نیز انجام می‌گیرد. و نیزآشکارا می‌بینیم که چرا ازماهیان نغمه درنمی‌آید: زیراکه‌آنها دارای حنجره نیستند. واین عضوبدن‌را بدین‌دلیل‌ندارندکه هوارا درخود نمی‌پذیرند و تنفّس نمی کنند . امّا اینکه بچه دلیل چنین‌است : مطلب دیگری‌است[۳].

۱) اندکی بالاتر ، ب۱٤.

۲) حتی اگر از اعضاء تنفسی صادر شود.

۳) رجوع شود به کتاب اعضاء حیوانات۶۶۶ الف۲—۵ .

۹

< شامه و بوی >

تعیین آنچه مربوط به‌بوی و شامّه‌است سهولتی کمتر از آنچه تاکنون بیان کرده‌ایم دارد[1]. زیرا که طبیعت بوی‌را بدان درجه از وضوح که صوت یا رنگ را حاصل‌است مشاهده نمی‌کنیم. علّت آن این‌است که این احساس درما چندان دقیق نیست، بلکه حتّی پست‌تر از آن بسیاری از حیوانات‌است. انسان بوی‌ها‌را بادقّتی متوسّط احساس می‌کند، وهیچ بوئی‌را جدا از الم و لذّت ادراك نمی‌نماید، وازاینجا به‌خوبی اثبات می‌شود که آلت حسّی آن فاقد ظرافت و دقّت‌است[2]. معقول‌است اگر تصوّر کنیم که حیواناتی که چشم خشك دارند[3] رنگها‌را به‌همین قرار ادراك می‌کنند، و اختلافات رنگها جز به‌سبب ترسی که از آنها پیدا می‌کنند، یا به‌سبب فقدان این ترس، درنظر آنها پدید نمی‌آید. نوع انسانی نیز بوی‌ها را به همین طریق ادراك می‌کند[4]. و چنان می‌نماید که شامّه را با ذائقه مشابهتی‌است، و همچنین انواع بوی‌ها

---

۱) یعنی آنچه درباب باصره و مبصر یا سامعه و مسموع گفته‌ایم.

۲) انسان هیچ بوئی‌را ادراك نمی‌کند مگراینکه به‌قدری قوی‌باشد که موجب لذت یا الم برای او شود، چنانکه ثامسطیوس گفته‌است که حس‌شامه جنبهٔ انتفاعی دارد.

۳) مخصوصاً حشرات (اعضاء حیوانات ۶۵۷ب۲۹).

۴) یعنی بطرزی که تمایز در بین آنها‌را بسیار کم احساس می‌کند.

مشابه انواع طعم‌هاست[1]. منتهی احساس ذوق ما قوی‌تراست، زیرا که ذائقه قسمی از لامسه‌است؛ ولامسه درانسان حاسه‌ایست‌که بیش ازهمهٔ حواس تکامل یافته‌است. درواقع، ازلحاظ سایرحواس، انسان ضعیف‌تر از بسیاری ازحیواناتاست، امّا به‌سبب دقّت لامسه تفوّق زیادی برتمام حیوانات دیگردارد. وازهمین‌روست که او عاقل‌ترین حیواناتاست. دلیلی برآن این‌است که، حتّی‌اگر خود نوع انسان را درنظربگیریم، به‌سبب آلت لامسه‌است که‌افرادی مستعدّتر وافرادی دارای‌استعدادی کمترند، نه‌به‌سبب دیگر: زیرا که افرادی از انسان که‌گوشت سخت دارند ازلحاظ عقل‌دارای استعداد کمترند، و افرادی که‌گوشت نرم دارند مستعدّترند.

همان‌طورکه طعم گاهی‌شیرین‌وگاهی‌تلخ‌است،بوی‌ها نیزچنین‌است. امّا بعضی‌از اشیاء دارای بوی وطعم مشابهند. منظورم این‌است که، مثلاً، هم بوئی شیرین‌و هم‌طعمی‌شیرین دارند،ودرمورد بعض‌دیگربرعکس‌است. و به‌همین‌ترتیب‌بعضی‌ازبوها ترش[2]، تند، زبان‌گز[3] یاچرب‌است. امّا، همان‌طورکه گفتیم، چون تشخیص بوی‌ها از یکدیگر به‌اندازهٔ تشخیص طعم‌ها سهولت ندارد، به‌سبب مشابهتی که بین بوی‌ها و طعم‌هاست[4]، بوی‌ها نام خود را

۱) مشابهت عبارت‌ازتساوی روابط‌دربین‌اشیائی‌است که تعلق به‌مقولات مختلف دارد، مثلاً نسبت بینائی به‌بدن مثل‌نسبت عقل‌است به‌نفس، یانسبت فرصت به‌زمان مثل نسبت مقر امن‌است به‌مکان.

۲) Aigre

۳) Acide

۴) دراصل «به سبب مشابهت اشیاء» آمده و منظور همان مشابهت بوی‌ها به‌طعم‌هاست.

ازطعم‌ها گرفته‌است. چنانکه بوی شیرین اززعفران‌وعسل‌است، و بوی ترش از صعتر و اشیائی ازاین قبیل[1]. و به‌همین‌ترتیب ، درتمام موارد دیگر. — و چنانکه سامعه (و هریک ازحواسّ) هم احساس شیء صداداراست و هم احساس شیء بی‌صداست، و باصره هم احساس‌شیء مرئی و هم احساس‌شیء نامرئی‌است: شامّه نیزهم‌احساس‌شیء بودار و هم احساس شیء بی‌بوست[2]. شیئی را بی‌بوی گویند ، خواه برای اینکه مطلقاً هیچ‌گونه بوئی نمی‌تواند داشت، خواه برای اینکه بوئی ضعیف ویا متوسّط دارد، و همین ابهام برای لفظ بی‌طعم نیزحاصل‌است.

احساس شمّی نیز به وسیلهٔ شیء متوسّطی ازقبیل هوا یا آب انجام می‌گیرد ، زیرا که حیوانات آبی نیز (چه‌آنها که خون دارند و چه آنها که بی‌خونند) چنان می‌نماید که ، مانند حیواناتی‌که درهوا زیست می‌کنند، ادراك بوی دارند: به‌طوری که بعضی از آنها از دور به‌سوی غذای خود متوجّه می‌شوند ، و این درموقعی‌است که بوی غذا آنها را به سوی خود جذب می‌کند. — اشکالی نیز آشکارا وجود دارد ، وآن اینکه ادراك بوی درتمام حیوانات به‌یک طریق انجام می‌پذیرد ؛ ولیکن انسان تنها موجودی‌است‌که جز باتنفّس هوا قادر به‌احساس [بوی] نیست : اگر ، بجای نفس کشیدن ، نفس را به‌بیرون بازدهد ، یاآن را حبس کند ، بوی هیچ‌چیز را نه از دور احساس‌می کند، نه از نزدیک، حتّی اگرجسم بودار را ازاندرون درسوراخ

۱) یعنی بوی شیرین از زعفران‌و عسل‌است که طعم شیرین دارد و بوی ترش از صعتر (Thym) و امثال آن که طعم ترش دارد.

۲) می‌دانیم که در نظر ارسطو علم به‌اضداد علم واحدیست.

بینی جای دهند. (اینکه شیء واقع بر روی آلت حسّی خود نتواند ادراك شود، قاعدهٔ مشترکی درتمام حیواناتاست؛ امّا اینکه بدون تنفّس نتوان احساس کرد، خاصّ انساناست: واین امر درنظر هر کسی که آن‌را بیازماید بدیهی‌است[1]). ازاینجا نتیجه‌می‌شود که‌حیوانات بی‌خون‌چون تنفّس نمی‌کنند می‌بایست احساس دیگری جزآنچه ذکر کردیم دارا باشند[2]. امّا،درواقع، چنین چیزی ممکن‌نیست، وآنچه این‌حیوانات احساس‌می‌کنند بوی‌است[3]: زیرا احساس شیء بودار، شیئی که بوی خوش یا بوی ناخوش دارد، جز شامّه نمی‌تواند بود[4]. بعلاوه[5]، چنین بنظر می‌آیدکه این

۱) معنی جمله‌ای که در بین هلالین قرار دارد مبهم‌است، زیراصحیح نیست که انسان تنها حیوانی‌باشد که بدون تنفس‌نتواند بوئی‌را احساس کند. بعضی از مفسرین خواسته‌اند در آن تغییراتی وارد سازند. از جمله Hayduck جمله‌را بدین‌ترتیب اصلاح‌می‌کند که (اینکه شیء واقع برروی آلت حس‌خود نتواند ادراك‌شود قاعدهٔ مشترکی‌درمیان همهٔ محسوسات‌است امااینکه‌احساس بدون تنفس صورت نگیرد خاص محسوسات شمی‌است).

۲) بعبارت دیگر حس‌ششمی‌را دارا باشند.

۳) استدلال ارسطو این‌است: حیوانات بی‌خون تنفس نمی‌کنند،وچون برای احساس بوی عمل تنفس‌لازم‌است، نتیجه این می‌شود که چنین‌حیواناتی احساس بوی نکنند؛ اما درواقع حیوانات بی‌خون احساس بوی می‌کنند،پس ازاینجا لازم می‌آیدکه این‌حیوانات بوی‌را با حس ششمی ادراك نمایند.

٤) حیوانات بی‌خون‌اشیاء خوش‌بو را ازاشیاء بدبو تمییزمی‌دهندچنانکه بدانها روی می‌آورند و ازاینها می‌گریزند، و این‌دلیل برآن‌است که احساس بو می‌کنند.

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

حیوانات، اگر تحت تأثیر همان بوی‌های قوی که انسان‌را از پای درمی‌آورد، مثل بوی قیر و بوی گوگرد و موادّی ازاین‌قبیل، قرار گیرند از پای درمی‌آیند. پس‌این حیوانات، با آنکه تنفّس نمی کنند، واجب‌است که ادراك بوی‌داشته باشند. — واقع امر این‌است که، درانسان، آلت شامّه، با حیوانات دیگر متفاوت‌است، همان‌طور که چشمهای او نیز غیر از جانورانی‌است که چشم خشك دارند. زیرا که چشمهای انسان را پرده یا پوششی از پلکهاست، و اگر آنها‌را نجنباند یا ازروی‌هم برندارد، نمی‌بیند، وحال آنکه جانورانی‌راکه چشم خشك‌است چیزی ازاین قبیل نیست، بلکه هرچه درشیء شفّاف[1] پیش آید بلافاصله[2] می‌بینند. ازاینجا چنان می‌نماید که گوئی، آلت شامّه، ۴۲۴ الف
در بعضی از حیوانات، مثل چشم همین حیواناتی‌که چشم خشك دارند، سرگشاده‌است، درصورتی‌که در جانوران دیگر که هوا به اندرون خود می‌کشند، این آلت دارای سرپوشی‌است، که درموقع تنفّس براثر انبساط عروق یا مسامات[3]، برداشته می‌شود. و نیز به‌همین‌دلیل‌است که حیواناتی‌که تنفّس نمی کنند درمحیط مرطوب[4] احساس بوی ندارند؛ زیرا که آنها، برای

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

۵) اینك دلیل دیگری برای اثبات اینکه حیوانات بی‌خون، بدون‌اینکه تنفس کنند، احساس بوی دارند، آورده می‌شود.

۱) یعنی هوا یا آب.

۲) یعنی بی‌آنکه احتیاجی به گشودن پلکها داشته باشند.

۳) منظور نوك‌های عروق‌است.

۴) دراینجا منظور ازمرطوب فقط‌آب‌است، نه‌مرطوب بطورکلی، وبه‌معنی ارسطوئی که شامل هوا نیز می‌شود.

اینکه احساس کنند، باید تنفّس نمایند، وتنفّس برای آنها درمحیط مرطوب ناممکن است. بوی نسبت به شیء خشک مثل طعم نسبت به شیء مرطوب است، و آلت شامّه نیز، بالقوّه، خشک است[۱].

---

۱) اشاره به همان اصل ارسطوئی است که احساس بالقوه همان شیئی است که متعلق احساس است.

۱) اشاره به همان اصل ارسطوئی است که احساس بالقوه همان شیئی است که متعلق احساس است.

۱۰

< ذائقه و طعم >

مطعوم نوعی از ملموس است. و به‌همین دلیل است که به‌وساطت جسم متوسّط خارجی مدرَک نیست[1]: زیرا که لامسه به‌طریق اولی چنین نیست. وجسمی که طعم درآن جای دارد. یعنی شیء مطعوم. درمحیط مرطوبی است که بمنزلهٔ مادّهٔ آن است[2]. امّا مرطوب خود نوعی ازملموس است. ازاین‌رو،

---

۱) مبصرات و مشمومات بتوسط هوا یا آب که جسمی خارج از موجود زنده‌است ادراك می‌شود. درصورتی که لامسه برعکس آنها متعلق خود را نه به‌وساطت شیء خارجی، بلکه به‌وساطت شیء داخلی، یعنی گوشت خود بدن ادراك می‌کند.

۲) ارسطو دراینجا قائل به‌مسامحه درکلام شده‌است. زیرا شیء مرطوب مادهٔ جسم مطعوم نیست، بلکه جسمی که طعم درآن وجود دارد، وآن‌جسم بمنزلهٔ مادهٔ این طعم‌است، مرطوب‌است. بعبارت دیگر، طعم صفتی‌است که مثل محمولی به‌موضوعی که درآن جای دارد اسناد می‌شود، و بنابراین همین شیء است که مادهٔ تامهٔ طعم می‌باشد، و طعم بمنزلهٔ صورت آن‌است. اماچون شیء مطعوم همیشه مرطوب‌است، طعم صورت شیء مرطوب‌است، و اجسام جامد نیز جزازاین طریق که در بزاق مایعی حل‌شود مطعوم نمی‌گردد، پس شیء مرطوب جسم متوسط درادراك طعم‌است، اما نه‌بدان‌ترتیب که هوا یا آب جسم متوسط برای ادراك بو است.

حتّی اگر ما درشیء مرطوبی [مانندآب] نیز می‌زیستیم[۱]، طعم شیرین را که درآن داخل می‌شد ادراك می‌کردیم، واین‌احساس بتوسّط آب به‌ما نمی‌رسید، بلکه به‌سبب‌اختلاطی‌که شیء مطعوم باآب می‌یافت[حاصل می‌شد]، چنانکه درمورد شربت چنین‌است[۲]. برعکس، رنگ‌چنین‌نیست. یعنی نه‌بااختلاط [باچیزی] ادراك می‌شود، ونه باصدور[ازچیزی]. پس درمورد<طعم‌ها> هیچ چیزی که متناسب با شیء متوسّط باشد نیست؛ بلکه، همان طور که مرئی رنگ‌است، مذوق طعم‌است. منتهی هیچ شیئی احساس طعم را بدون رطوبت تولید نمی‌تواند کرد، بلکه علّت مولّده، یا بالفعل‌ویا بالقوّه، باید دارای رطوبت باشد: چنانکه شیء نمک‌دار چنین‌است، زیرا که خود به سهولت حل می‌شود، وعملی حلّال بر روی زبان انجام می‌دهد.

۱) در ترجمهٔ فرانسوی دراین مورد فقط شیء مرطوب آمده ودر ترجمهٔ عربی قدیم ودر ترجمهٔ عربی جدید(اهوانی) هردو تنها آب آورده شده‌است که از لحاظ ارتباط باسایر اجزاء جمله و افادهٔ مقصود مناسب‌تراست. ما برای‌حفظ دقت ترجمه و ارتباط اجزاء آن بعدازشیء مرطوب در بین قلابین «مانند آب» نیز افزودیم. (م.)

۲) یعنی‌احتیاج به‌شیء واسطه نیست. آب به‌خودی‌خود بی‌طعم‌است، و مانند برزخی نیست که طعم مشروبات را بگیرد و به‌مذاق برساند؛ چنانکه شیء شفاف رنگ‌را می گیرد و به‌چشم می‌رساند، بلکه در بین‌آب‌و شیء مطعوم اختلاطی نوری حاصل می‌شود، که موجب چشیدن طعم بدون احتیاج به‌وجود شیء متوسط می گردد، برعکس در مورد رنگ اختلاطی باهوا حاصل‌نمی‌شود، بلکه رنگ تنها بوسیلهٔ شیء شفاف که واسطهٔ حقیقی‌است انتقال می‌پذیرد.

همان‌طور که باصره احساس شیء مرئی و شیء نامرئی است (زیرا که ظلمت بااینکه نامرئی است باصره آن را نیز[1] تمیز می‌دهد)، وعلاوه براین، احساس شیء بسیار درخشانی است (که آن نیز نامرئی است، منتهی به‌نحوی غیراز آنچه دربارهٔ تاریکی است)، وهمان‌طور که سامعه نیز احساس صوت وسکوت است (که اوّلی مسموع ودوّمی نامسموع است)، وبعلاوه، چنانکه باصره احساس شیء درخشان بود، سامعه نیز احساس صوت شدیداست (زیرا که اگر صوت ضعیف نامسموع باشد، صوت قوی و شدید نیز به‌نحوی چنان‌است)؛ — و نامرئی، هم به‌چیزی گوئیم که مطلقاً مرئی نیست (بدان معنی که، درموارد دیگر، لفظ «ناممکن» بکارمی‌رود)، وهم به‌چیزی که اگرچه‌طبعاً مرئی است واقعاً مرئی نیست. و یا بطورضعیفی مرئی‌است. و این همان‌است که درمورد حیوان بی‌پا ویامیوهٔ بی هسته‌نیز صدق می‌کند[2]. — به‌همان‌نحو ذائقه نیزاحساس

۱) آن را نیز مانند نور تمییز می‌دهد.

۲) چنانکه قبلاً گفتیم (۴۲۱ب۶ و حاشیهٔ مربوطه) احساس هم‌ادراك شیء محسوس و هم ادراك فقدان آن است. ارسطو در اینجا نخست این اصل را بر باصره و سامعه تطبیق می‌کند، که به‌ترتیب، مرئی و نامرئی،ویا باصدا و بی‌صدا را ادراك می‌نمایند، بعدازان معانی مختلف مرئی و نامرئی و باصدا و بی‌صدا را بیان می‌کند. نامرئی ممکن‌است اولاً به‌معنی شیئی‌باشد که مطلقاً غیرقابل رؤیت‌است، یعنی از اشیائی‌نیست که رؤیت بتواند برآنها تعلق گیرد، مثل صوت که نامرئی‌است بدین‌معنی که مسموع است، یعنی ادراك‌آن به‌سامعه مربوط‌است نه باصره، و این همان‌است که در مورد لفظ «ناممکن» به‌معنی مطلق آن ملاحظه می‌کنیم. نامرئی دراین مورد اصلاً قابل ادراك

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

شیءٔ باطعم و شیءٔ بی‌طعم است؛ شیءٔ بی‌طعم چیزی‌است که دارای طعم ضعیف یا متوسّط است، و یااینکه ذائقه را تباه می‌سازد. و چنان می‌نماید که اصل مطعوم مشروب و نامشروب باشد[1]، زیرا که این هردونوعی‌ازمطعوم‌است: منتهی دوّمین طعمی ضعیف است که مخلّ ذائقه‌است، و نخستین مطابق باطبیعت‌آن‌است. وانگهی شیء مشروب دربین لامسه‌وذائقه‌است[2].— امّا
چون شیءٔ مطعوم مرطوب‌است، لازم‌است که عضوی حسّی که آن را ۴۲۲ب
ادراك می‌کند نه بالفعل مرطوب باشد، و نه، با همهٔ این، چنان باشد که قابلیّت مرطوب شدن‌را دارا نباشد[3]. درواقع، آلت ذائقه تحت تأثیر شیءٔ

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

با رؤیت نیست، نه‌اینکه عدم شیء مرئی باشد، چنانکه ظلمت، یا درجهت مقابل آن، شیئی که بسیار درخشان‌است (مانند خورشید)، چنین‌است، یعنی اشیائی‌است که در جزء مرئیات‌است، و ادراك آنها مربوط به‌رؤیت‌است، ولیکن درواقع مرئی‌نیست، یااینکه رؤیت آنها به‌دشواری حاصل می‌شود؛ همین اقسام را برای نامسموع و نامطعوم نیز می‌توان تشخیص داد. در مورد بی‌پاویی‌هسته رجوع شود به‌کتاب دلتا۲۲ ۱۰۲۲ب۲۲؛ شیئی را بی‌پا گویند که، یا اصلا پا نداشته باشد، یا اینکه پای او نارسا باشد، میوه را نیز به‌یکی ازاین دو وجه می‌توان بی‌هسته نامید.

---

۱) مشروب‌و نامشروب نخستین انواعی‌است که برای شیء مطعوم پیدا می‌شود، وازهمین‌جهت اصل مطعوم بودن‌است.

۲) ازحیث مرطوب بودن با لامسه، و ازحیث مطعوم بودن با ذائقه ارتباط دارد.

۳) یعنی باید مرطوب بالقوه باشد.

مطعوم از آن‌حیث که مطعوم‌است انفعالی حاصل می‌کند. پس واجب‌است‌که آلت ذائقه: باوجود اینکه مرطوب <بالفعل> نیست، بتواند مرطوب شود بی‌آنکه زیانی به‌جوهر آن برسد[۱]. دلیل بران این‌است که زبان نه‌درموقعی‌که بسیارخشک باشد طعم‌را ادراک می‌کند، نه درموقعی که بسیارترباشد: دراین مورد اخیر، درواقع، تماس [زبان] با همان رطوبت اوّلیّه[۲] حاصل می‌شود، چنانکه همین حالت به‌کسی دست می‌دهد که، بعدازچشیدن طعمی قوی، طعمی دیگررا بچشد، و یا به‌بیمارانی دست می‌دهد که همه‌چیز درمذاق‌شان تلخ می‌نماید، زیرا که با زبانی‌که پر از چنین رطوبتی‌است[۳] همه چیز را ادراک می‌کنند.

درمیان طعم‌ها، از یک طرف، انواع بسیط آنها را، که طعم‌های متضادّ، یعنی‌تلخ و شیرین‌است[۴]، وازطرف دیگر، انواعی را که ازنوع‌اوّل مشتقّ‌است، مثل طعم چربی، و یا ازنوع دوّم مشتقّ‌است، مثل طعم شور، ازهمدیگر تمیز می‌دهیم، همان‌طورکه درمیان رنگها نیز چنین تمیزی داده می‌شود. بالاخره دربین این‌طعم‌های اخیر حدود متوسّطی‌است، مانندترش‌و تند و گس و زبان‌گز؛ و انواع مختلفی‌که برای طعم‌ها بنظر می‌رسد تقریباً

---

۱) یعنی آلت ذائقه نباید کاری کند که به‌طبیعت خاص خود لطمه‌ای برساند.

۲) رطوبتی‌که زبان خود از اول دارا بود.

۳) یعنی رطوبتی تلخ.

۴) که متناسب با سفید و سیاه در میان رنگهااست.

همین‌هاست . ازاین جا نتیجه می‌گیریم که قوّهٔ ذائقه چیزی‌است که بالقوّه چنین‌است[۱]، وشیء مطعوم علّتی‌است که این‌قوّه‌را به‌فعلیّت مرورمی‌دهد.

---

۱) یعنی قوهٔ ذائقه ، بالقوه ، یکی ازاین تعیناتی‌است که برای طعم‌ها مذکور شد ، و چون چیزی را بچشد بالفعل همان می‌شود .

۱۱

<لامسه و ملموس>

آنچه دربارهٔ ملموس می‌توان گفت، دربارهٔ لامسه هم گفتنی است[1]. درواقع، اگر لامسه حسّ واحدی نباشد، بلکه عبارت از چندین حسّ باشد، لازم می‌آید که ملموسات نیز کثیر باشد. امّا مسأله ابتدا بدین صورت طرح می‌شود که آیا، درواقع، چندین حسّ لمس وجود دارد، یا یکی بیشتر نیست[2]. بعلاوه آلت قوّهٔ لامسه چیست؟ آیا گوشت است، ودرنزد موجودات دیگر<ی که گوشت ندارند> چیزی نظیر گوشت است؟ یا اینکه اصلاً

---

۱) بعضی مانند هیکس این جمله را چنین ترجمه کرده‌اند: «دربارهٔ لامسه و ملموس نیز چنین می‌توان گفت...»، برطبق این ترجمه معنی جمله این است که، رابطهٔ قوهٔ لامسه باشیء ملموس، همان رابطه‌ایست که حواس دیگر با متعلقات خود دارد، و قبلاً ذکر آنها رفت. تریکو در ترجمهٔ خود از تفسیر فیلوپون (Philopon) که اکثر مفسرین دیگر، مخصوصاً رودیه، نیز آن را پذیرفته‌اند، متابعت کرده‌است. برطبق این تفسیر معنی جمله با ربط آن به‌جملهٔ آتیه چنین می‌شود که: هرچه دربارهٔ لامسه صادق باشد دربارهٔ ملموس نیز صادق است، و ازاین‌رو اگر لامسه حس واحدی باشد جز ملموس واحدی نخواهد داشت. و اگر لامسه از کثرت برخوردار باشد ملموسات نیز کثیر خواهد بود.

۲) دراینجا اولین مسأله در بحث راجع به‌لامسه مطرح می‌شود، وآن اینکه آیا لامسه یک حس است، یا مجموعه‌ای از چندین حس.

گوشت نیست ، بلکه گوشت فقط واسطه‌است ، و آلت اوّلیّهٔ لامسه درواقع عضو درونی دیگری‌است[۱].

درواقع[۲]، هر گونه احساسی چنان می‌نماید که احساس تضادّ واحدی باشد: مثلاً بینائی احساس سفیدوسیاه‌است، شنوائی احساس زیروبم‌است‌و چشائی احساس تلخ‌و شیرین‌است. برعکس دراحساس لامسه چندین تضادّ مندرج‌است: گرم‌وسرد، خشک‌و تر، سخت‌ونرم‌وقس علی‌هذا. — دربرابر این اشکال می‌توان جواب گونه‌ای‌آورد[۳]: وآن این‌است که بگوئیم‌حواسّ دیگر نیزهر کدام چندین‌تضادّرا ادراك می کند: مثلاً درصوت، نه‌تنها زیری‌و بمی آن، بلکه شدّت وضعف آن، وملایمت‌وخشونت‌آن[۴] و تعیّنات دیگری ازاین‌قبیل نیزمعلوم‌می‌شود. ودرمورد رنگ نیز تعیّنات مختلف دیگری‌مشابه باهمین ها وجود دارد. <این‌سخن‌درست‌است> ولیکن شیءٔ‌واحدی که حامل کفیّات‌ملموس‌است، برهمان‌قیاس که صوت حامل کیفیّات‌مسموع‌است،

---

۱) دومین‌مسأله‌ای که طرح می‌شود این‌است که آیا گوشت عضو حسی لامسه‌است ، یا فقط واسطه‌ایست که آلت اولیه‌و مستقیم احساس لمسی‌بوسیلهٔ آن عمل می کند.

۲) بحث راجع به‌مسألهٔ اول‌است که آیا لامسه یک حس یامجموعه‌ای از حواس‌است. ارسطو می گوید که لامسه ، چون چندین نوع تضاد را ادراك می کند ، گویا نتواند حس واحدی باشد.

۳) اینک راه حل ناقصی که برای این اشکال در پیش گرفته‌اند مطرح می‌شود.

۴) رجوع شود به‌رسالهٔ طیماؤس ۶۷ ب و ج.

چیست؟ جواب این‌سؤال معلوم نیست[1].

از طرف دیگر[2]، باید دید که آیا عضو حسّی لامسه درونی‌است، یا چنین نیست. بلکه خود گوشت مستقیماً و بی‌واسطه همان عضوحسّی‌است؟ ۴۲۳ الف ازاینکه ظهوراحساس درهمان‌موقعی‌است که تماس‌حاصل می‌شود، هیچ‌گونه نتیجه‌ای نمی‌توان بدست‌آورد[3]. زیرا که، اگرغشائی‌را که‌آماده ساخته‌ایم به‌دورگوشت بکشیم. این غشاء مانع‌از آن نمی‌شود که احساس درهمان‌لحظهٔ تماس انتقال پذیرد. مع‌ذلک پیداست‌که آلت حسّی دراین‌غشاء نیست. حتّی اگر غشاء باگوشت اتّصال طبیعی حاصل می‌کرد[4]، احساس‌باسرعت بیشتری انتقال می‌یافت. ازهمین‌رو حال این‌عضوازبدن[5] بران منوال‌است‌که

۱) درهرکدام از چهار حس دیگر حامل مشترکی وجود دارد که‌تمام تعینات مختلف به‌همان حامل راجع‌است، وآن جنس واحد متعلق مخصوص هریک از حواس‌است: مثلاً کیفیاتی که با سامعه ادراک می‌شود حامل‌شان صوت‌است، اما دربارهٔ لامسه نمی‌توان این‌جنس مشترک را که همهٔ ملموسات بدان راجع می‌شود پیدا کرد.

۲) اینک ارسطو در صدد تحقیق مسألهٔ دوم‌است و آن اینکه آیا آلت بی‌واسطهٔ لامسه چیست؟

۳) می‌خواهد اثبات کند که ازمقارنت تماس‌بااحساس لمسی نمی‌توان نتیجه گرفت که گوشت عضو لامسه‌است، زیرا که اگر گوشت را با قشری بپوشانیم در لحظهٔ تماس باز احساس لمسی فوراً حاصل می‌گردد، وهرگاه‌این قشر جزئی طبیعی از بدن ما بود فوریت احساس بیشتر می‌شد.

۴) و درضمن نمو بدن آن نیز نمو می‌یافت.

۵) یعنی گوشت.

فرض کنیم پوششی از هوا طبیعةً به‌تن ما چسبیده می‌بود[1]. دراین‌صورت، درواقع، چنین می‌پنداشتیم که صوت و رنگ‌وبو را باعضو واحدی[2] ادراک می‌کنیم، و باصره و سامعه و شامّه حسّ واحدی را صورت‌پذیر می‌سازد. ولیکن، درواقع، به‌همین سبب که محیط هائی[3] که حرکات[4] با عبورازانها حاصل می‌شود جدا از بدن ما قرار دارد، اعضای حسّی مذکورنیز به‌وضوح ازهمدیگر متمایزاست[5]. وحال‌آنکه، دربارهٔ حسّ لامسه، فعلاً این نکته[6]

---

۱) ارسطو ازاین تمثیل، که بافرضی که سابقاً برای وجود غشاء کرد ارتباط دارد، در بحث راجع به‌مسألهٔ نخستین استفاده می‌کند، و می‌خواهد ببیند که آیا لامسه یک حس یا چندین حس‌است. اگر پوششی از هوا ما را از اشیاء جدا می‌ساخت، حواس که اکنون به‌نظر ما از یکدیگر متمایز است، درآن موقع چنان می‌پنداشتیم که یکی بیشتر نیست، به‌همین‌ترتیب لامسه، که حس واحدی بنظر می‌رسد، می‌تواند در حقیقت حواس کثیری باشد: نسبت گوشت به‌لامسه مثل نسبتی‌است که همان پوشش فرضی هوا به‌باصره و سامعه و شامه دارد، یعنی در بین شیء ملموس و آلت لمس واسطه‌ای بیش نیست.

۲) همان پوشش فرضی که هوا باشد.

۳) مثل شیء شفاف برای باصره.

۴) یعنی حرکات حسی یا احساسات.

۵) پس ثابت شد که گوشت آلت مستقیم حس لامسه نیست، بلکه حکم واسطه‌ای را دارد، و عضو حقیقی و بی‌واسطهٔ لامسه یکی ازاعضاء درونی‌است (که در فیزیولوژی ارسطوئی قلب‌است) علت ابهامی که در استدلال وجود دارد اختلاط دو مسأله بایکدیگراست: یکی این‌است که آیا متعلق حس[7] لامسه

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

به‌خوبی روشن نیست.ــ امّا این محال‌است که جسم جان داری را ازهوا یا ازآب بتوان ساخت، زیرا که چنین جسمی باید شیء صلبی‌باشد. آنچه‌باقی می‌ماند‌این‌است‌که‌آن‌جسم مخلوطی‌ازخاک‌و این‌عناصر باشد،چنانکه گوشت‌و نظایر آن چنین‌است[1]. بنابراین واجب‌است که‌گوشت[2]، که طبیعةً چسبیده به ساختمان آلی بدن‌است، درقوّه لامسه حکم واسطه‌ای را دارا باشد[3] که با عبورازآن تعدّد دراحساسات حاصل شود، وآنچه تعدّد آنها را به‌خوبی

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

واحداست یا کثیر، و دیگری اینکه آیا گوشت عضو بی‌واسطه برای‌این‌حس است یا نه؟

۶) این نکته بخوبی‌روشن‌نیست که آیا تحت عنوان کلی لامسه چندین حس متمایز جمع آمده‌است یا نه.

---

۱) ارسطو قبلاً اثبات کرد که علت‌تمایز اعضای‌حسی‌ازیکدیگر وجود محیط‌های مختلفی برای آنها مجزا از بدن ماست، و حال آنکه درمورد لامسه چنین نیست، زیرا محیطی که حکم واسطه را دارد با بدن ما دراتصال طبیعی است و آن گوشت‌است، و بدین‌ترتیب این‌محیط می‌تواند چندین حس‌متمایز را دربرگیرد، اینک می‌گوید که هواوآب که جزء وسایط‌است نمی‌تواند باما دراتصال طبیعی باشد، زیرا که اقتضای ترکیب بدن جان‌دار صلابت مواد آن‌است؛ چنین بدنی تنها می‌تواند مختلط ازخاک و عناصر دیگرباشد،وگوشت دارای‌چنین کیفیتی‌است.

۲) دراصل کتاب بدن آمده ولیکن، چنانکه مترجم فرانسوی اشاره کرده‌است، منظور ازآن، در این‌مورد، گوشت‌است.

۳) نه‌اینکه درحکم عضوی باشد.

ثابت می‌کند موردی‌است که احساس لمس بوسیلهٔ زبان بعمل می‌آید: زیرا که این عضو از بدن، که طعم را ادراك می‌کند تمام ملموسات را نیز ادراك می‌نماید. پس هرگاه مابقی گوشت بدن نیز می‌توانست احساس طعم داشته باشد، گوئی چنان بود که ذائقه و لامسه می‌توانست حسّ واحد مشترکی را صورت‌پذیر سازد، و اینکه آنها درواقع دوحسّ متمایز است، به‌سبب این‌است که آلات آنها قابل تبادل بایکدیگر نیست[۱].

در این‌جا اشکالی وجود دارد[۲]. اگر درست باشد که هرجسمی[۳] عمق دارد، یعنی دارای بعد سوّمی‌است، واگر جسمی دربین دوجسم دیگر واقع شود، ممکن نباشد که این‌دوجسم تماسّ متقابل باهمدیگر بیابد؛ واگر از طرف دیگر، تر یا نمناك مستقلّ از جسم وجود نداشته باشد[۴]، بلکه این هردو

۱) گوشت می‌تواند به‌عنوان واسطه برای چندین احساس مختلف بکار رود، و دلیل آن این‌است که زبان، هم آلتی برای ادراك مطعوم، وهم آلتی برای ادراك ملموس‌است، اما علت اینکه مادو حس را باهم‌اشتباه نمی‌کنیم این‌است که قسمتهای دیگر گوشت غیر از زبان جز در موقع ادراك احساسات لمسی بکار نمی‌رود، حال اگر تمام بدن مانند زبان می‌توانست‌هم در ذائقه‌و هم در لامسه بکار آید، مسلماً این دو حس نیز باهم مشتبه می‌شد.

۲) ارسطو می‌گوید که در بین حاس و محسوس تماس مستقیم‌حاصل نمی‌شود، بلکه، حتی در مورد لامسه، شیء متوسطی در میان نیست.

۳) حتی اجسام سیال.

۴) زیرا که مرطوب و نمناك از کیفیات‌است، و کیفیات بدون موضوعی که حامل آنهاست وجود ندارد. فرق مرطوب با نمناك دراین‌است که مرطوب

بقیهٔ حاشیهٔ در صفحهٔ بعد

ناگزیر باید متعلّق به آب یالااقلّ شامل آب باشد؛ واگر، درنتیجه، اجسامی‌که دردرون آب درتماسّ متقابل بایکدیگرند، چون سطح بیرونی آنها خشک نیست، باید درمیان آنها آبی باشد که حدود خارجی آنهارا بپوشاند؛ باتصدیق صحّت این مطالب، محال است که جسمی دردرون آب درتماسّ حقیق باجسم دیگروارد شود، ودربارهٔ هوا نیزچنین‌است (زیراکه هوا نسبت به‌اجسامی‌که درآن‌است همان‌حال‌را دارد، که‌آب نسبت به‌اجسامی که درداخل آب‌است. امّا این امر مورد غفلت ما واقع می‌شود، همان طور که حیوانانی که در آب زیست می‌کنند درنمی‌یابند که جسم نمناکی با جسم نمناك دیگرتماسّ می‌یابد).

پس مسأله بدین‌صورت درمی‌آید، که آیا درمورد تمام محسوسات ۴۲۳ ب
احساس به‌یک ترتیب واقع می‌شود، یا خود برای بعضی به‌یک نحو، و برای بعضِ دیگربه‌نحو دیگراست، چنانکه امروزمعمولاً چنین می‌پندارند که عمل ذائقه‌ولامسه با تماسّ، وعمل سایرحواسّ، با فاصله انجام می‌گیرد. امّا این تشخیص بی‌اساس‌است؛ درواقع، سخت‌و نرم نیز، عیناً مانند شیء باصدا و شیء مرئی وشیء بودار، باعبوراز اجسام‌دیگرمشهودمی‌شود. منتهی، درمورد اینها، ادراك با فاصله صورت می‌پذیرد. ولیکن، درمورد آن‌دو[1]، از نزدیک

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

کیفیت شیئی‌است که رطوبت آن ذاتی‌است مثل آب، اما نمناك کیفیت شیئی است که رطوبت آن اکتسابی و سطحی‌است مثل ماهی.

---

۱) یعنی سخت‌و نرم که متعلق حس لامسه است؛ منظور ارسطو این‌است که ادراك مسموع و مرئی‌و مشموم ازفاصله‌ای دورتر از ملموس حاصل می‌شود.

حاصل می‌شود: به‌همین سبب حضور شیء واسطه مورد غفلت ما قرار می‌گیرد. پس به‌هرصورت، ما تمام اشیاء را بوسیلهٔ شیء متوسّطی ادراك می کنیم؛ منتهی دراین موارد شکّی دروجود واسطه نداریم[1]. مع ذلک، به‌طوری که قبلاً نیز گفتیم[2]، اگر ما تمام ملموسات را بواسطهٔ غشائی، بی آنکه متوجّه به‌مداخلهٔ این غشاء باشیم، ادراك می کردیم، آنهارا به‌همین نحو تلقّی می‌نمودیم، که درآب یا درهوا می‌نمائیم: زیرا که ما، درواقع، چنان می‌پنداریم که‌خود محسوسات را لمس می کنیم، وهیچ گونه محیط متوسّطی درمیان نیست. امّا دربین ملموس ازیک‌طرف، و مرئی ومسموع ازطرف دیگر، اختلافی وجود دارد: این‌اشیاء را ما ازآن‌رو ادراك می کنیم که شیء متوسّط اثر معیّنی برما بجا می گذارد؛ امّا درمورد ملموس، برعکس، ادراك تحت‌تأثیر شیء متوسّط حاصل نمی‌شود، بلکه [حصول آن] درهمان زمانی‌است که شیء متوسط متأثّر می گردد، و این بدان می‌ماند که برسر شخصی از روی سپر او ضربتی وارد آورند: دراین‌صورت، چنان نیست که یک‌بارسپر ضربت‌را دریافت‌دارد، و بعد خودآن ضربت را به‌شخص وارد سازد، بلکه، درواقع، هردو ضربت مقارن بایکدیگروارد می‌آید. — به‌طورکلّی، چنان می‌نماید که، همان‌نسبتی که هوا و آب به‌آلات باصره‌وسامعه‌وشامّه دارد، گوشت و زبان نیز به‌آلت حاسّه‌ای که مربوط بدانهاست داشته باشد. ودرهیچ کدام ازاین‌دومورد[3]، اگرفرض کنیم که آلت حسّی خود در تماسّ با محسوسی وارد شود، مثلاً

۱) بسبب مجاورت آلت ادراك با محیط خارجی.

۲) ۴۲۳ الف ۲.

۳) یعنی‌هم درمورد باصره‌و سامعه‌و شامه، وهم درمورد لامسه‌وذائقه.

جسمی سفید برسطح چشم قرار گیرد، احساس حاصل نمی‌شود. از این‌جا این نکته نیز به‌وضوح می‌رسد که قوّهٔ لامسه در درون بدن[۱] قرار دارد، زیرا که فقط بدین‌شرط‌است[۲] که حال این‌حسّ می‌تواند برمنوال حواسّ دیگر باشد: درواقع، درمورد حواسّ دیگر، اجسامی که برآلت حسّی جای می‌گیرد، ادراک نمی‌شود، درصورتی که اگرروی گوشت جای گیرد ادراک می‌گردد[۳]؛ وازاینجا برمی‌آید که گوشت دراحساس لمس واسطه‌ای بیش نیست[۴].

بنابراین کیفیّات مختلفی که متعلّق لامسه‌است. تعلّق به‌اجسام‌ازحیث جسمیّت آنها دارد[۵]. و منظورازاین کیفیّات مختلف آنهاست که معرّف عناصراست، یعنی گرم‌وسردوخشک‌وتر، که ما قبلاً، درمبحث عناصر[۶]، مورد بحث قرارداده‌ایم. آلت احساس این‌ملموسات همان عضولامسه‌است؛ یا بعبارت دیگرعضوی از بدن‌است که حسّ موسوم به‌لامسه ابتدا درآن

---

۱) یعنی درناحیهٔ قلب.

۲) یعنی بدین‌شرط که آلت حسی در درون بدن باشد.

۳) یعنی لمس می‌شود.

۴) یعنی گوشت آلت حسی نمی‌تواند بود.

۵) به همین‌سبب در اصل کتاب بجای کیفیات مختلف فصول‌آمده‌است، زیرا که کیفیات ملموس معرف ذاتی عناصر است. لامسه کیفیات مختلفی را که بالضروره به‌جسم، ازحیث جسمیت آن، تعلق می‌گیرد، ادراک می‌کند، مثلاً گرم‌و سردو خشک‌و تر را؛ بنابراین لامسه احساس مرکبی‌است‌نه‌احساس واحد. (کون‌وفساد ۳۲۹ب۷).

۶) Les éléments، سرجع ارسطو رسالهٔ کون و فساد II، ۲، ۳است.

٤٢٤ الف جای دارد . و همین عضو است که بالقوّه همان کیفیّات است[۱] : در واقع : احساس عبارت از انفعال در شیئی است ، به‌نحوی که شیء فاعل° این عضو را ، که بالقوّه با آن مجانس بود ، بالفعل چنین گرداند[۲]. از همین روست که شیئی را کـه درجهٔ گرمی یـا سردی یـا سختی یـا نرمی آن < با درجهٔ عضو لامسه> مساوی باشد ادراك نمی‌کنیم ، بلکه تنها کیفیّات شدیده را ادراك می‌نمائیم ، و این مستلزم آن است که احساس حدّ متوسّطی دربین محسوسات متضادّ باشد[۳]. و به‌همین سبب است که احساس می‌تواند دربارهٔ محسوسات

۱) یعنی کیفیات ملموس .

۲) منظور از شیء فاعل همان شیء ملموس است، و منظور از این عضو عضوی از بدن است که آلت حس لامسه است ، معنی عبارت چنین است که قبل ازاینکه عمل احساس صورت گیرد ، عضو لامسه استعداد آن‌را دارد که با شیء ملموس مجانست پذیرد، و چون عمل احساس وقوع یابد این مجانست بالفعل حاصل می‌شود .

۳) هر حسی نسبت به‌یک‌دسته از کیفیات حساس است، واین کیفیات درجاتی از شدت و ضعف دارد که به‌ترتیب دنبال یکدیگر قرار گرفته است ، و این درجات واقع درمیان دو حد نهائی‌است که هرکدام در یک‌جهت درمنتهی درجهٔ شدت‌است، و نسبت به‌همدیگر متضاد است؛ چنانکه حس باصره رنگها را ادراك می‌کند و درجات مختلف رنگ درمیان دو حد متضاد ، بنام سیاه‌وسفید واقع است که هر یک از الـوان دیگر به‌نسبت معینی مخلوط از این دو رنگ نهائی‌است. آلت حسی ، برای اینکه بتواند نسبت به‌هر درجه ازاین کیفیات حساس باشد، باید خود به‌صفتی که‌از اختلاط این‌دوحد حاصل می‌شودمتصف

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

حکم کند، زیرا که حدّ متوسّط ، چون نسبت به هرکدام از طرفین در حکم طرف دیگراست، قادر به حکم دربارهٔ آنهاست[1]. و به همان ترتیب که آنچه باید سفیدوسیاه‌را ادراک کندبالفعل نه‌این‌ونه‌آن‌است، بلکه بالقوّه باید این هردو باشد (وهمچنین‌است در باب سایرآلات حسّی) ، درمورد لامسه نیزآلت حسّی‌بالفعل باید نه‌گرم‌باشد ونه‌سرد — بعلاوه، همان‌طورکه باصره ازیک نظراحساس شیء مرئی‌وشیء نامرئی‌است (وهمچنین‌است سایر حواسّ نسبت به‌اشیائی‌که باآنها متقابل‌است)[2]، لامسه نیزاحساس‌ملموس‌و

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

گردد ، منتهی دراین اختلاط هیچ کدام ازدوطرف نباید بر دیگری غلبه جوید زیرا که دراین صورت آلت احساس را کیفیتی حاصل خواهد بود که عیناً با کیفیت شیء خارجی مساوی‌است ، و به همین سبب قادر به‌ادراک آن نخواهد شد ؛ مثلاً هرگاه دست ما را درجه‌ای از گرمی مساوی با گرمی شیء خارجی حاصل شود گرمی‌آن شیء احساس‌نخواهد شد، بلکه دست برای احساس گرمی درشیء ملموسی باید حرارتی کمتر ازآن، و برای احساس سردی برودتی کمتر ازآن ، داشته باشد ، یعنی درجهٔ حرارت دست حد متوسط دربین دوحد نهائی خارج باشد. از همین رو ارسطو می گوید که فقط کیفیات شدید ، یعنی آنها که درشیء خارجی شدیدتر ازآلت حسی‌است ، قابل ادراک لمسی‌است.(م.)

---

۱) مثلاً چون درجهٔ حرارت دست حد متوسط در بین شیء گرم‌وشیء سرداست ، یعنی از یکی ازطرفین سردتر و از دیگری گرم‌تراست ، می‌تواند گرمی‌وسردی را احساس کند (مترجم فارسی دراین‌دوحاشیهٔ اخیر ازفصل پنجم کتاب ارسطو تألیف راس استفاده کرده‌است).

۲) منظور از اشیاء متقابل محسوسات‌است.

ناملموس است، واشیاء ناملموس؛ یا اشیائی است که درجهٔ اختلاف آنها با اشیاء ملموس بسیار ضعیف است، مثلاً مانند هوا، یاملموسات شدیده‌است، مانند اجسامی که [عضو لامسه را] تباه می‌سازد[۱].

این‌است بیانِ طرحْ مانندِما، دربارهٔ هریک از حواسّ به‌اختصاص.

---

۱) شدت کیفیت لمسی به‌درجه‌ایست که موجب فنای آلت لامسه‌می‌شود مثل آتش.

۱۲

< طرز عمل احساس به‌طور کلی >

به طور کلّی ، درباره‌ٔ هر حسّی ، این نکتـه را باید دریافت که احساس[۱] پذیرنده‌ٔ صور حسّی[۲] بدون مادّه‌ٔ آنهاست، همان‌طور که موم نقش نگین را بدون آهن یا زر به‌خود می‌گیرد، و مهر زرّین یا مفرغین را، منتهی نه از آن حیث که زر یا مفرغ است، می‌پذیرد. احساس نیز چنین است : یعنی درمورد هر محسوس تحت تأثیر شیئی که دارای رنگ یا طعم یا صداست ، نه از آن حیث که هریک از این اشیاء شیء مخصوصی است، بلکه از آن حیث که دارای چنین کیفیّتی[۳] و چنین صورتی است، انفعال پدید می‌آید . ــ آلت اوّلیّه‌ٔ احساس آلتی است که قوّه‌ای باچنین طبیعتی درآن جای دارد[۴]. پس آلت احساس باقوّه‌ٔ آن هردو یک چیزاست[۵]، منتهی ماهیّت آن‌دو مختلف

---

۱) اعم از آلت احساس یا قوهٔ احساس، چه این هر دو یک چیزند ازدو لحاظ مختلف.

۲) صورتهای محسوسی که فی نفسها جنبهٔ کلی دارد ، و اختصاص به‌اشیاء جزئی را از دست می‌دهد.

۳) یعنی ازآن حیث که دارای رنگ یا مزه یا صوت‌است .

۴) یعنی با این خاصیت که می‌تواند صورت جسمی را بدون ماده آن بگیرد و بپذیرد .

۵) وحدت قوه و آلت به همان معنی‌است که ماده و صورت ، مثلاً جسم و نفس ، دوجنبهٔ جدا نشدنی از واقعیت واحداست.

است ، زیرا که عامل احساس[1] باید دارای امتداد باشد ، درصورتی که ماهیّت قوّهٔ حسّاسه و خود احساس هیچ کدام بعد نیست ، بلکه خود نوعی صورت است و نیروئی از عامل احساس می‌باشد. — از این جا به‌وضوح می‌توان دریافت که چرا محسوساتی که به‌درجات زیادی از شدّت است آلات حسّ را تباه می‌سازد. درواقع ، اگر جنبش[2] آلت حسّی بسیار قوی باشد ، صورت (که بنابر آنچه گذشت همان احساس است) انحلال می‌یابد ، همان طور که چون سیمهای ساز را به‌قوّتی بسیار بزنند تناسب و آهنگ را بهم می‌ریزد — و با همین امر می‌توان تبیین کرد که چرا نباتات ، بااینکه دارای یکی از اجزاء[3] نفس است ، و تا اندازه‌ای تحت تأثیر اشیاء ملموس منفعل می‌شود ، ودرنتیجه می‌تواند مثلاً سرد و یا گرم بشود ، احساس ندارد . علّت آن این است که نبات دارای واسطه نیست ، و مبدأی که بتواند محسوسات را < بدون ۴۲۴ ب
مادّهٔ آنها > بپذیرد ندارد[4] ؛ برعکس ، وقتی که منفعل شود ، مادّه را نیز

۱) عامل احساس را هم به‌معنی شیء جان‌دار بتمامه می‌توان گرفت ، و هم به‌معنی خاص آلت حسی ؛ به هرصورت منظور اینست که تفاوت ماهیت را درمیان آلت احساس و قوهٔ احساس برساند ، که آن یک امری مقرون به‌ماده یعنی دارای امتداداست ، و این یک نوعی از صورت و نیرواست.

۲) یعنی تغییر جسمانی که در عضو احساس حاصل می‌شود.

۳) منظور ازاجزاء نفس مراتب و قوای نفس است . چه ارسطو به‌وجود اجزاء در نفس قائل نیست ، و جزئی از نفس که در نباتات وجود دارد همان نفس نباتی است.

٤) تفاوت نبات باحیوان دراین است که نبات مقتضیات بدنی برای انتقال و دریافت صور محسوسات را فاقداست . ـ منظور از واسطه همان عاملی است که صور حسی را از اشیاء محسوس به آلت احساس انتقال می‌دهد.

مانند صورت دریافت می‌دارد[1].

بالاخره این سؤال ممکن است به‌خاطر آید که آیا شیئی که قادر به‌ادراك بوی نیست[2] می‌تواند تحت تأثیر بوی تأثّری حاصل کند، یا شیئی که قادر به‌رؤیت نیست می‌تواند تحت تأثیر رنگ انفعال یابد؟ وهمین‌طور دربارهٔ سایرحواسّ. امّا چون متعلّق‌شامّه بوی‌است، اثری که بوی ایجاد می‌کند، اگرلازم باشد که چنین اثری‌را به‌وجودآورد، تنها همان شمّ است. وازاینجا نتیجه می‌شود که هیچ یك از موجوداتی که قادر به‌ادراك بوی نیست قابل انفعال براثربوی‌هم‌نیست (ودربارهٔ سایرحواسّ نیزهمین را می‌توان‌گفت)، وحتّی ازموجودات حسّاس نیز هیچ‌یك جز به‌اندازه‌ای که خود او قوّهٔ ادراك دارد نمی‌تواند انفعال دیگری حاصل کند[3]. و این امر به‌طریق ذیل نیز به‌وضوح می‌پیوندد. نوروظلمت‌و صداو بوی، هیچ‌کدام اثری براجسام بجای نمی‌گذارد، بلکه اشیائی که این کیفیّات درآنها جای دارد [چنین

۱) مفسران درترجمه‌و تفسیر این‌فقره اختلاف یافته‌اند. بعضی‌می‌گویند که نبات صورت‌های خارج از ماده را نمی‌تواند پذیرفت، بلکه در ضمن قبول صورت از ماده نیز تأثر می‌یابد (ثامستیوس از قدما و هیکس از متأخران)؛ و بعضی می‌گویند که منظور ارسطو این است که فقط مادهٔ نبات در مقابل محسوسات متأثر می‌شود (فیلوپون از قدما و طماس قدیس در قرون وسطی).

۲) مثلاً نبات.

۳) بعبارت دیگرهرحسی‌مخصوص‌است به‌اینکه نوع‌معینی ازمحسوسات را بپذیرد، پس موجودی که شامه ندارد از بوها متأثر نمی‌شود؛و حیوانی که جز لامسه یا جز باصره حس دیگری ندارد، نمی‌تواند از محسوسات مختص حواس دیگر متأثر شود. مثلاً به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند ادراك طعم نماید.

آثاری‌را پدید می‌آورد] : مثلاً چیزی که‌درخت‌را می‌شکافد، هوائی‌است که همراه رعداست . — مع‌ذلک < ممکن‌است گفته شود که > ملموسات و مطعومات منشأ تأثیراست[1] ؛ و اگر نه چنین بود ، اشیاء بی‌جان تحت تأثیر چه عاملی منفعل می‌شد و استحاله می‌پذیرفت ؟ پس آیا می‌توان گفت که سایرمحسوسات نیز چنین تأثیری دارد ؟[2] < در جواب گوئیم > مگر نه چنان‌است که هرجسمی نمی‌تواند تحت تأثیر بوی و صوت منفعل شود، بلکه تنها اجسامی انفعال می‌یابد که دارای شکل معیّنی و هیچ‌گونه ثبات‌و قراری نباشد، مثل‌هوا. درواقع،هوا چنانکه‌گوئی تغییری‌را قبول کرده‌است بودار می‌شود[3]. <ممکن‌است ایراد کنند که> اگربوی نوعی‌ازانفعال‌نباشد،

۱) یعنی برخلاف قاعده‌ای که گفتیم بر اشیاء بی‌جان که فاقد هرگونه ادراکی‌است تأثیرمی‌کند، مثلاً آسیدها برروی‌نباتات‌و جمادات مؤثر می‌شود.

۲) یعنی‌آیا شیء مرئی‌و شیء صدادار و شیء بودار، مثل‌اشیاء ملموس می‌توانند ، بدون اینکه هیچ‌گونه ادراکی بوجود آورد ، بر روی اشیاء مؤثر باشد .

۳) فهم خاتمهٔ فصل دشواراست. منظور ارسطو را چنین می‌توان‌دریافت که بوی و عطری که هوا می‌تواند گرفت ازاین‌جاست که هوا نوعی از تغیر حاصل کرده‌است. پس بدین‌ترتیب آیا نمی‌توان گفت که احساس بوی قسم معینی از انفعال‌است؟ ارسطو می‌گوید که چنین‌نیست. زیراکه احساس امری فعلی‌است و مستلزم ادراک‌است، و فقط حالت انفعالی ساده‌ای مثل حالتی که در هوای معطر وجود دارد نیست ، و هوائی که تحت تأثیر بوی تغییر شکل

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

پس چیست ؟ < درجواب گوئیم که > آیا احساس بوی بیشتر به‌معنی ادراك شیء محسوس نیست ؟ درصورتی که هوا بعدازاینکه انفعالی حاصل کرد خود به سرعت شیء محسوس می‌شود.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

می‌یابد شیء حساس نمی‌شود ، بلکه شیء محسوسی که با حس شامه قابل ادراك است می گردد.

دفترسوّم

۱

<در وجود حس ششم[1].- حس مشترك و نخستین عمل آن>

ازآنچه ذیلاً گفته خواهد شد به ثبوت خواهد رسید که حسّ دیگری جزهمان حواسّ پنج‌گانه (یعنی باصره و سامعه و شامّه و ذائقه و لامسه) وجود ندارد[2].— ابتدا این امررا همچون واقعیّتی، بپذیریم، که چون تمام‌کیفیّات شیء ملموس،ازآن‌حیث‌که ملموس‌است،بوسیلهٔ لامسه‌برای ما قابل ادراك‌است، هرچیزی‌که بالامسه ادراك شود،احساسی ازان مارا حاصل‌است : ازاین‌جا لازم می‌آیدکه هرگاه احساس چیزی مارا حاصل

---

۱) ارسطو حواس را پنج‌تا بیشتر نمی‌داندو حس مشترك‌را حس‌خاصی که درعرض حواس پنج‌گانه باشد نمی‌شمارد، و به‌همین‌سبب در ابتدای‌این فصل بحثی برای نفی وجود حسن ششم می‌آورد.

۲) این‌قسمت‌ازکتاب که تا ۴۲۵ الف ۱۳ ادامه‌دارد بسیار دشواراست؛ یکی از مفسران آلمانی بنام (Torstrick) می‌گوید که مسلماً از عهد ارسطو به‌بعد، هیچ‌کس تاکنون نتوانسته‌است این برهان را بفهمد، کوششی که دراینجا برای بیان مقصود ارسطو بکار خواهد رفت مسلماً وافی نیست.

نباشد، آلت مخصوص آن احساس را نیز فاقد باشیم[۱]. امّا از یک طرف همهٔ اشیائی که ما آنهارا باتماسّ مستقیم ادراک می‌کنیم. به‌وسیلهٔ لامسه احساس می‌شود، و آن حسّی است که ما خود را واجد آن می‌دانیم: و از طرف دیگر، همهٔ اشیائی که آنها را به‌وسائطی و بدون تماسّ مستقیم؛ ادراک می‌کنیم، به‌وساطت اجسام بسیط، یعنی هواوآب. احساس می‌شود[۲]. و جریان امر طوری است که

---

۱) منظور این‌است که ما نسبت به همهٔ اشیائی که آلتی برای احساس آن داشته باشیم احساس‌داریم، مثلاً بوسیلهٔ آلت لامسه‌است که اشیاء ملموس را ازآن‌حیث که ملموس‌است ادراک می‌کنیم، وگویا ارسطو دراینجا می‌بایست این قید را نیز بکند که در مورد چهار حس دیگر، و اشیائی که متعلق آنها واقع می‌شود، نیزچنین است، پس‌ازاینجا لازم می‌آید که، اگرمحسوساتی‌باشد که احساس آنها برای ما حاصل نباشد، ناگزیر باید آلات مربوطه به‌احساس‌آنها را فاقد باشیم.

۲) و هیچ آلت حسی نیست که ما فاقد آن باشیم، زیرا که اولاً آلتی برای لامسه داریم که همهٔ ملموسات را که بدون واسطهٔ با ما در تماس‌است (البته با صرف نظر ازاینکه گوشت خود درحقیقت واسطه‌ای در نظر ارسطو محسوب‌است) به‌ما می‌شناساند، ثانیاً محسوسات دیگر را از معبر محیطی که خود یکی از چهار عنصر بسیط، یعنی آب یا هوا (غیر از خاك و آتش) است، ادراك می‌کنیم، پس هرگاه اثبات شود که فقط همین دو عنصر می‌تواند در ساختمان آلات حسی داخل گردد، اثبات خواهد شد که ماهیچ‌آلت دیگری را فاقد نیستم،و اینک ارسطو در دنبالهٔ کلام خود باید به‌اثبات این‌نکته بپردازد که جز دو عنصر هوا و آب عنصر دیگری در ترکیب آلات حواس وارد نمی‌تواند بود.

اگر ادراك محسوسات متعدّدی کـه جنساً با همدیگر مختلف‌است، بواسطهٔ
محیط واحدی صورت پذیرد، کسی که دارای آلت حسّی مخصوص [آن
۴۲۵ a محیط] باشد[۱]، ناگزیر باید بتواند همهٔ آن محسوسات را احساس کند (مثلاً
اگر آلت حسّی ساخته ازهوا که هم برای صوت و هم برای رنگ واسطهٔ
ادراك‌است باشد). برعکس اگر ادراك محسوس واحد با وسائط متعدّد
صورت پذیرد (مثل رنگ، که هوا و آب چون هردوشفّاف‌است،هردو
واسطهٔ ادراك‌آن‌است)، وجودآلتی که ساخته از یکی ازوسائط باشد برای
ادراك محسوسی که‌این‌دوواسطه را می‌پذیرد کافی‌خواهد بود[۲]. — امّادرمیان
اجسام‌بسیط تنها دوجسم،یعنی‌هواوآب‌است که‌آلات حسّی‌ساخته‌ازانهاست

۱) یعنی دارای آلتی باشد که از همان عنصری که درساختمان واسطه بکار رفته‌است ساخته شده باشد.

۲) آلات حسی برحسب ساختمان خود اقسامی دارد که تعداد آنها مساوی اقسام محسوسات نیست، بلکه محسوساتی از اجناس مختلف می‌تواند با آلت واحدی ادراك شود، پس‌آلات حسی بر سه قسم‌است: ۱- آلت لامسه که ساخته از خاك‌است، ۲- آلاتی که ساخته ازآب‌است، ۳- آلاتی که ساخته‌ازهوا است، پس موجود حساس باید با یکی از این آلات بتواند چندین محسوس مختلف را احساس کند (مشروط براینکه دارای قوهٔ حساسه و تمام آلات‌لازمه برای نـوع خود باشد)، مثلاً کسی که تنها یك آلت ساخته از هوا دارد هم‌صوت‌ها و هم‌بوها را ادراك خواهد کرد، یعنی محسوسهای مختلف باآلت واحدی، که از جنس شیء واحدی که واسطهٔ ادراك همهٔ آنهااست باشد،قابل ادراك‌است، و محسوس واحد که در محیط‌های مختلف انتشار می‌یابد، باآلت واحدی که ساخته‌ازجنس یکی ازآن محیط‌هااست، قابل ادراك‌است.

(چنانکه مردمک چشم ساخته‌ازآب‌است، آلت شنوائی ساخته از هواست‌و آلت بویائی یا ازاین و یا ازآن‌است)؛ آتش، یا خود درترکیب هیچ کدام ازاین آلات وارد نیست، ویا مشترك درمیان همهٔ آنهاست (زیراکه هیچ چیز بدون حرارت نمی‌تواند احساس کند)؛ امّا خاك، یا خود عنصر سازندهٔ هیچ کدام ازانها نیست، یا اینکه به‌طرزی مخصوص درترکیب آلت لامسه وارداست. پس همین باقی‌است که هیچ گونه آلت حسّی، خارج ازآنها که ازآب یا هوا پدیدآمده‌است، موجود نباشد. امّا این قبیل آلات را بعضی از حیوانات واجدند[1]. پس تمـام احساسات باید در حیواناتی‌که ناتمـام یا ناقص‌الاعضاء نیستند موجود باشد[2]، زیرا که چنان می‌نماید‌که حتّی‌موش

۱) یعنی آلاتی‌که ساخته از هوا یا ازآب‌است.

۲) آلات احساس‌ازهمان عناصری‌که واسطهٔ انتشارتحریکات حسی‌است ترکیب یافته‌است، زیرا که می‌دانیم، که برحسب قاعدهٔ کلی ارسطوئی، شیء قابل باید از جنس شیء فاعل باشد(۴۱۶ الف۲۲-۲۵ و ۴۷۱ الف۱). و آنچه برروی‌آلت‌احساس که شیء قابل‌است عمل‌می‌کند، و بمنزلهٔ شیء فاعل نسبت بدان‌است، همان شیئی‌است‌که واسطه در بین حاس و محسوس‌است. (۴۱۹ الف۱۷) اما جز هوا وآب محیط واسطه‌ای نیست، و به‌همین‌جهت‌آلت باصره ساخته ازآب، وآلت سامعه ساخته از هوا، وآلت شامه درجانوران‌آبی ساخته ازآب، و درجانوران خاکی ازهواست، و هیچ آلتی نمی‌تواند تنها ازآتش یا ازخاك ساخته شده باشد، پس آلاتی‌که ساخته از هوا یا آب‌است برای شناختن همهٔ محسوسات کافی‌است، و نتیجهٔ استدلال این‌است‌که آلات دیگری برای احساس جزآنچه در موجودات کامل وجوددارد نمی‌تواند بود، و

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

کور نیز در زیر جلد خود دارای چشمانی باشد. بدین ترتیب ما نمی‌توانیم فاقد هیچ حسّی باشیم، مشروط براینکه جسم بسیط دیگری، یا خصوصیّت دیگری که به‌هیچ‌یک ازاجسام جهان ما تعلّق‌ندارد، وجود نداشته‌باشد[1].

امّا این نیزممکن نیست که‌آلت حسّی‌خاصّی برای محسوسات‌مشترك موجود باشد، واحساس‌این‌محسوسات، یعنی‌حرکت‌وسکون‌وشکل‌وعِظَم‌و عددو وحدت، بوسیلهٔ هرکدام ازحواسّ‌دیگرتنها بالعرض‌صورت‌گیرد. زیرا که تمـام این تعیّنات را ما بواسطهٔ حرکت ادراك می‌کنیم[2]: بواسطهٔ

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

تعداد حواس بیشتر ازپنج حس نیست. اما باید دانست که‌ارسطو راجع به‌ساختمان آلات احساس در یکی دیگر ازکتابهای خود بیان دیگری دارد، که بابیان‌او در این‌مورد متفاوت‌است (مراجعه شود به کتاب حس Sensus ۴۲۸ب۳۰).

۱) واضح است که هرگاه درجهان زیرماه امکان‌آن بود که عنصردیگری غیر از عناصر اربعه باشد، یا در همین عناصر خصوصیت دیگری باشد که ما نسبت بدان جاهل باشیم، احتمال آن می‌رفت که آلت حسی دیگری ساخته ازهمین عنصر جدید، و یاهمین خصوصیت مجهول، وجود داشته باشد؛ولیکن چنین فرضی بنظر ارسطو بیهوده می‌آید.

۲) ارسطو بعداز اینکه اثبات کرد که حس ششم وجود ندارد، دراین قسمت یعنی از همین سطر تا سطر ۴ از ۴۲۵ب، می‌گوید که حس مشترك، که قبلاً از آن نام برده‌ایم (فصل ششم از کتاب دوم)، حس ششم، یعنی حس مخصوص دیگری در جنب حواس پنج گانه، نمی‌تواند بود، و دلیل‌او

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

حرکت‌است که عِظَم، و به‌دنبال‌آن، شکل نیز، ادراك می‌شود، زیرا که شکل عبارت‌ازعِظَمی معیّن‌است؛ادراك شیء ساکن بانفی‌حرکت‌است؛ ادراك عدد با سلب اتّصال و همچنین بواسطهٔ محسوسات خاصّ‌است، زیرا که هراحساسی‌جزمتعلّق‌واحدی ندارد[1]. ـ ازاینجا به‌وضوح‌این‌نتیجه

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

به‌طورکلی این‌است که اگرحس مخصوصی برای این‌محسوسات مشترك‌وجود داشت، نمی‌بایست این‌محسوسات‌را بواسطهٔ یکی‌دیگر ازحواس ادراك‌بتوانیم کرد، مگر بطریق عرضی، زیرا که فقط به‌همین طریق‌است که حس مختص می‌تواند محسوسات حس دیگر را ادراك کند، مثلاً حس باصره طعم را جز بالعرض ادراك نمی‌تواند کرد (۱۸ ٤الف ۲۳)، زیرا که محسوسات مختصه فقط بر حسی که مخصوص ادراك هر یك از آنهاست تأثیر می‌کند. اما با حواس پنج‌گانه محسوسات مشترك را بالعرض ادراك نمی‌کنیم، زیرا که‌این‌محسوسات حرکتی را بر یکی از آن حواس منطبع می‌سازد و حرکت در اینجا مترادف با انفعال‌است. به‌عبارت دیگرمحسوس مشترك فعلی و تأثیری بر آلت احساس دارد و به‌همین‌جهت ادراك آن را نمی‌توان بالعرض نامید.

۱) ادراك عدد گاهی با سلب اتصال، یعنی باقطع‌و فصلی که‌درشیء متصل بوجود می‌آید، حاصل می‌شود، وگاهی به‌سبب احساسی که‌ازمحسوسات مشترك پیدا می‌کنیم دست می‌دهد: منظور این‌است که با هرکدام از حواس پنج‌گانه ادراك وحدتی می‌کنیم، زیرا که هر احساسی نسبت به‌امر واحدی حاصل می‌شود، یعنی احساس نسبت به‌یك رنگ یا یك‌صوت و غیره‌است، و عدد نیز تعدادی ازآحاداست.

به‌دست می‌آید که ناممکن‌است که حسّ مخصوصی برای یکی‌ازاین‌محسوسات مشترك، مثلاً برای حرکت ، وجود داشته باشد: زیرا که درآن صورت ادراك‌آنها به‌منزلهٔ ادراکی می‌شود که ما اکنون به وساطت حسّ باصره از طعم شیرین حاصل می‌کنیم[1]. (چنین ادراکی[2] بدان سبب حاصل می‌شود که ما دریک‌زمان دومحسوس را احساس می‌کنیم[3] و ازاینجا لازم می‌آید که ، چون اتّفاق برخورد بدانها دست دهد ، باز هردورا باهم بشناسیم). واگر چنین باشد، محسوسات مشترك را جز به‌طریق عرضی محض‌ادراك نمی‌توانیم کرد چنانکه ما پسر کلئون را نه‌ازاین‌حیث که پسر کلئون‌است، بلکه‌ازاین حیث که سفیداست ، ادراك می‌کنیم[4] ؛ و سفید فقط بالعرض می‌تواند پسر

۱) اگر حس‌مخصوصی برای محسوسات مشترك وجود داشت‌هرکدام از حواس دیگر این محسوسات را فقط بالعرض ادراك می‌کرد، به‌همان‌ترتیب که مثلاً حس باصره طعم شیرین را می‌شناسد ، و به‌همین سبب محسوسات مشترك نمی‌بایست حواس‌را متأثر سازد و حال‌آنکه چنین نیست.

۲) یعنی ادراك طعم شیرین با حس باصره.

۳) رنگ که محسوس باصره‌است و شیرین که محسوس‌ذائقه‌است. — ارسطو می‌گوید که مجاورت حصول دو ادراك بایکدیگراست که موجب ارتباط در بین تصورآنها می‌شود ، و این همان قول متداول در روان‌شناسی‌امروزاست که مجاورت را اصل «تداعی معانی» می‌دانند.

۴) ادراك محسوسات مشترك چون عرضی نباشد ، یعنی بر اثر ارتباط ناشی ازمجاورت در بین محسوسات یکی از حواس‌و محسوسات حس‌مخصوص

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

کلئون باشد. ولیکن ما، درواقع، ازمحسوسات مشترك احساس مشترکی داریم[1] و چنین احساسی بالعرض نیست[2]؛ بنابرین حسّ مختصّی برای آنها وجود ندارد، زیرا که هرگاه چنین بود، ما آنهارا به‌طریق دیگری، جز به‌همان‌طریقی که در رؤیت پسر کلئون گفتیم، ادراك نمی کردیم[3]. امّا حواسّ مختلف

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

دیگری که بنام حس مشترك قائل بدان بشویم حاصل نگردد، باید بطریق دیگری فرض شود که عرضی‌محض‌است؛ مثلاً مانند این باشد که از طریق باصره ادراك کنیم که این شیء سفید رنگ پسر کلئون‌است، و این‌نوع از محسوس بالعرض‌از لحاظ «ارزش‌عینی»، به‌معنائی که امروز اصطلاح می کنند، ضعیف‌تر از نوع اول‌است، زیرا که درآنجا در بین رنگ و شیرین ارتباط محکمی بود، ولیکن دراینجا دربین رنگ سفیدو پسر کلئون، که حتی‌آن‌را محسوس‌نمی‌توان دانست، رابطهٔ ضعیفی که حاصل اتفاق‌است، بیشتر نیست.

۱) یعنی احساسی که تمام‌حواس برای تحصیل‌آن مشارکت می کند.

۲) محسوس بالعرض را به‌هر معنی که بگیریم محسوسات مشترك را بالعرض نمی‌توان دانست، زیرا که این محسوسات بر هر کدام از حواسی که بوسیلهٔ آن ادراك شود تأثیر می‌بخشد، وحال آنکه، مثلاً، شیرین بر بینائی منشأ هیچ گونه اثری نیست.

۳) گفتیم که ارسطو به‌دو نوع محسوس بالعرض قائل‌است‌وعرضیت‌را در یکی از این‌دو بیشتر می‌داند. فرض حس مخصوصی برای ادراك محسوسات مشترك مستلزم این‌است که ادراك این محسوسات با یکی از حواس پنج گانه عرضیتی از نوع دوم داشته باشد نه‌از نوع اول، ولیکن برای توجیه این فرض هیچ گونه دلیلی ندارد.

محسوساتِ مختصّ به‌همدیگررا بالعرض ادراك می کنند؛ وآنگاه که مقارنت دراحساس شیء واحدی برای آنها حاصل آید، نه‌ازآن‌حیث عمل می کنند که
۴۲۵ ب. هر کدام ازآنها حسّی جدا از دیگری‌است، بلکه ازاین حیث که احساس واحدی ازهردوصورت‌پذیرمی‌شود[۱]،وازهمین قبیل‌است موقعی که ما ادراك می کنیم که صفرا تلخ‌و زرداست: زیراکه مسلّماً حکم به‌اینکه هردو کیفیّت شیء واحدی را پدید می‌آورد تعلّق به‌حسّ دیگری ندارد[۲]. و نیز ازاینجا برمی‌آید[۳] که حسّ مشترك خطا می کند : مثلاً کافی‌است که شیئی را زرد بیابد تاآن را صفرا بپندارد.

ممکن‌است این سؤال پیش‌آید[۴] که ما ازلحاظ چه‌غایتی، بجای آنکه حسّ واحدی داشته باشیم، حواسّ متعدّد داریم؟ آیا بدین‌منظور نیست‌که

۱) حواس محسوسات همدیگررا، ازآن‌حیث که باهمدیگر برای‌تشکیل حس مشترك همکاری می کنند، ادراك می‌نمایند.

۲) جز حس مشترك.

۳) از همین‌جا که حس مشترك اشیاء متعددی را ادراك می کند خطا در حس حاصل می‌شود؛ و این تبیین ارسطوئی در روان شناسی متداول شده‌است.

۴) می‌خواهد بگوید که چرا برای ادراك محسوسات مشترك بجای‌یك حس چندین حس‌را به کار می‌بریم. بعقیدهٔ هیکس منظور ارسطو توجیه تعدد حواس به‌طور کلی‌است،ولیکن باید دانست که منظور او محدود به‌توجیه‌حس مشترك‌است، یعنی می‌خواهد بگوید که چرا تمام محسوسات مشترك را، که از انواع مختلفی‌است، با حس واحد ادراك نمی کنیم.

محسوسات مشتق[1] و مشترك، مانند حرکت و عِظَم و عدد، هرچه آسان‌تر مشاهده شود؟ درواقع، اگر بینائی تنها حسّ ما برای ادراك محسوسات مشترك بود، و متعلّق آن نیز سفید بود[2]، این محسوسات مشترك با سهولت بیشتری مورد غفلت ما قرار می‌گرفت، و چنان می‌نمود که همهٔ محسوسات یکی بیشتر نیست[3]، زیرا که، مثلاً رنگ و عِظَم همیشه همراهند. امّا این امر که محسوسات مشترك درمحسوس دیگری نیز وجود دارد آشکارا شاهد بر آن‌است که هر کدام از آنها غیر از دیگری است[4].

---

۱) محسوسات مشترك مشتق از محسوسات خاص‌است، زیرا که از تحلیل آنها بدست می‌آید، و همیشه با آنها مقرون‌است.

۲) دراینجا منظور از سفید مطلق رنگ‌است.

۳) یعنی مبصرات با محسوسات مشترك اشتباه می‌شد.

۴) مثلا بعد که ما آن را با حس باصره ادراك می‌کنیم، چون ممکن است که با حس لامسه نیز ادراك شود، یعنی درضمن ادراك شیء ملموس نیز، که محسوس دیگری غیراز شیء مرئی‌است، می‌توان بدان پی‌برد، ناگزیر ادراك بعد غیراز ادراك بصری و غیر از ادراك لمسی می‌شود، یعنی‌با محسوس خاصی که ازآن مشتق‌است و همیشه با آن ملازمت دارد مغایرت می‌یابد.

۲

<حس مشترك ، دنبالهٔ بحث؛دومین و سومین عمل آن.>

چون ما ادراك می‌کنیم که می‌بینیم ومی‌شنویم[۱]، ناگزیر یا بوسیلهٔ حسّ باصره‌است که فاعل احساس ادراك می‌کند که می‌بیند ، یا بوسیلهٔ حسّ دیگری‌است. درصورت اخیر ، همان حسّی که بینابودن مارا احساس می‌کند متعلّق بینائی ، یعنی رنگ را ، هم احساس خواهد کرد. ازاینجا لازم خواهد آمد که ، یا برای محسوس واحدی دو حسّ وجود داشته باشد[۲]، یا حسّ باصره خود را احساس کند . بعلاوه ، اگر حسّی که باصره را ادراك

---

۱) اینکه نوبت به ذکر دومین عمل حس مشترك می‌رسد، وآن اینکه حس مشترك نه‌تنها محسوسات مشترك را احساس می‌کند ، بلکه این را نیز درمی‌یابد که ما احساس می‌کنیم. یابعبارت دیگر عملی‌را که در روان‌شناسی امروز شعور یا وجدان می‌نامند نیز انجام می‌دهد.

۲) مفاد استدلال ارسطو این‌است که ما شعور داریم که می‌بینیم ، اما باید ببینیم که آیا این شعور از خود حس باصره حاصل می‌شود ، یا با حس مخصوص دیگریست؟ اگر با حس مخصوص دیگری‌است ، لازم می‌آید که برای ادراك محسوس واحدی مثل رنگ دو حس جداگانه باشد: یکی ازآنها خود بینائی که مستقیماً رنگ را ادراك می‌کند، و دیگری حس مورد بحث ما که چون بینائی‌را ادراك می‌کند بواسطهٔ آن ناچار رنگ را نیز ادراك خواهد کرد، و رنگ موضوع دو حس جداگانه خواهد بود و این باطل‌است.

می‌کند حسّ دیگری باشد ، یا باید تا بی‌نهایت رفت ، یا خود یکی ازاین حواسّ را حسّی دانست که خود را احساس می‌کند؛ [و اگر بتوان چنین دانست] بهتر اینست که همان حسّ نخستین را دارای چنین خاصیّتی بشماریم[1]. امّا دراینجا اشکالی است. وآن اینکه چون ادراك بوسیلهٔ بینائی همان دیدن است ، و چیزی که آن‌را می‌بینیم رنگ است ، یا شیئی است که رنگ دارد، اگر شیئی را ببینیم که خود آن نیز می‌بیند ، لازم می‌آید که بینندهٔ نخستین خود نیز دارای رنگ باشد[2]. <درجواب می‌گوئیم> که واضح است که «دیدن بوسیلهٔ حسّ باصره» اصطلاحی نیست که تنها به‌یک معنی بیاید : درواقع ، اگرچه ما [ظلمت را] نمی‌بینیم ، مع‌ذلك بوسیلهٔ حسّ باصره

۱) وانگهی اگر حس مخصوصی برای شعور ما به‌بینائی خودمان لازم باشد، چون ما به‌شعوری که نسبت به‌بینائی خود داریم نیز شعور داریم، حس مخصوصی هم برای احساس این شعور ثانی لازم خواهد آمد ، تا بی‌نهایت. مگر اینکه دریکی از مراحل بگوئیم که حسی که درآن مرحله لازم‌آمده‌است قادر به‌ادراك خویش است، و اگر بتوان چنین گفت چرا در همان مرحلهٔ اول نگوئیم ، یعنی خود بینائی را مدرك خود نشماریم.

۲) هرگاه شق اول را بپذیریم (که ارسطو خود نیز آنرا تأیید می‌کند)، یعنی بگوئیم که باصره خودرا ادراك می‌کند، چون ادراك بوسیلهٔ باصره همان عمل دیدن است ، در واقع چنین گفته‌ایم که باصره باصره را می‌بیند ، امادیدن به‌معنی ادراك رنگ است یا ادراك شیئی است که دارای رنگ است، پس باصره‌ای که دیده می‌شود باید شیئی رنگین باشد؛ و این باطل است. زیرا که همین حس باصره است که اشیاء رنگین را می‌بیند ، و برای اینکه رنگ را بتواند پذیرفت باید خود بی‌رنگ باشد.

است که آن را از نور تمیز می‌دهیم ، با اینکه ادراك این هردو به‌یک نحو نیست[۱]. بعلاوه ، شیئی که می‌بیند خود از یک حیث دارای رنگ‌است ، زیرا که هرآلت حسّی شیء محسوس را بدون مادّهٔ آن می‌پذیرد[۲]،وانگهی، به‌همین سبب‌است[۳] که ، چون محسوسات از نظر دور شود ، احساسات و خیالات به‌وجود خود درآلات حسّ ادامه می‌دهد.

فعل محسوس‌وفعل احساس فعل واحدی‌است، امّا ماهیّت‌آنهایکی نیست[۴]، بروجه مثال صوت بالفعل‌وسمع‌بالفعل‌را بنظرآوریم: ممکن‌است که

---

۱) اولین جواب ارسطو بدین اشکال این‌است که دیدن بوسیلهٔ باصره اصطلاح مبهمی‌است که منظور ازاِن همیشه دریافت رنگ نیست، مثلاً ظلمت‌را بی‌آنکه ببینیم با حس باصره از نور تمیز می‌دهیم.

۲) دومین جواب ارسطو این‌است که آلت حسی یعنی چشم خود ازیک لحاظ دارای رنگ هست ، بدین‌معنی که صورت رنگ‌را بدون مادهٔ آن به‌خود می‌گیرد ، و این نوعی از رنگین شدن‌است.

۳) یعنی به‌همین‌سبب که حس‌صورت‌را مستقل‌از مادهٔ آن‌دریافت می‌دارد.

۴) دربارهٔ این‌مطلب رجوع‌شود به ۲۶ ۲ الف ۲ ویادداشت مربوط‌بدان. منظور ارسطو این‌است که وحدت محسوس و حاس، که عمل احساس براثرآن به‌وجود می‌آید ، جز برای محسوس بالفعل و حاس بالفعل حاصل نمی‌شود ؛ بالقوه این‌دو از یکدیگر کاملا متمایزاست. وحدت فعل محسوس بافعل حاس راه حل مسأله‌ایست که درآغاز فصل طرح شده‌است : احساس چون چیزی‌از خودماست خویشتن را احساس می‌کند ، یعنی احساس تغیر انفعالی ساده‌ای نیست بلکه انبساط و ارتقاء و فعلیتی‌است که طبیعت خود ما حاصل می‌کند و طبیعت ما بالقوه همان صورتی‌است که شیء محسوس بدان فعلیت می‌بخشد (۴۱۷ب ۵ ببعد).

آنکه[بالقوّه] دارای سمع است نشنود ، وآنچه[بالقوّه] دارای صوت است پیوسته صوتی ازخود بیرون نیاورد. امّا آنکه قوّهٔ شنیدن دارد هرگاه این قوّهٔ اوفعلیّت یابد،وآنچه قوّهٔ صدا داشتن دارد هرگاه صدا ازآن درآید، ۴۲۶ الف درایـن‌لحظه سمع بالفعل‌وصوت بالفعل‌باهم حاصل‌می‌شود که می‌توان‌به‌ترتیب آنهارا شنیدن و صدا درآوردن نامید. ــ بنابراین ، چون حرکت و فعل و انفعال درشیء معمول جای دارد، ناگزیر باید صوت بالفعل و سمع بالفعل نیز درسامعهٔ بالقوّه جای داشته باشد[۱]؛ زیرا که فعل فاعل‌ومحرّك درمنفعل به‌ظهورمی‌رسد، وازاین‌روست که لزومی‌ندارد که محرّك خود متحرّك‌باشد[۲].

۱) حرکت (که ارسطو گاهی احساس را نیز به‌همین نام می‌نامد ، ۴۲۳ الف۱۰ و حاشیهٔ مربوطه) درشیء متحرك جای دارد ، و فعل (یعنی احساس) و انفعال (اثری که از فعل احساس درآلت حس حاصل می‌شود) درشیء منفعل جای می‌گیرد (لفظ شیء معمول که دراینجا بکار رفته‌است جامع شیء متحرك و شیء منفعل‌است) ، بعبارت دیگر فعل شیء فاعل‌وانفعال شیء منفعل هردو در شیء منفعل جای دارد، و از همین‌جا نتیجه می‌شود که صوت بالفعل (شیء عامل) و سمع بالفعل (شیء منفعل) هردو درسامعه‌جای داشته باشد ، و سامعه بالقوه همان شنیدن صوت باشد.

۲) تأثیر محسوس بر روی حس عمل مکانیکی نیست ، بلکه عمل غائی‌است. محسوس غایتی‌است که حس‌خودبه‌خود به‌سوی آن سوق می‌یابد، ودر همان‌حال آن‌را فعلیت می‌بخشد. و بدین ترتیب می‌توان گفت که محسوس مانند محرك نا متحرك عمل می‌کند ، و عدم تحرك آن ناشی ازاین‌است که محسوس درحس جای دارد ، و این امر آن‌را ازهرگونه حرکتی درموقعی که فعلیت حاصل می‌کند برکنار می‌دارد.

پس فعل شیء صدادار صوت یاصدا درآوردناست[۱] ، و فعل شیء شنوا سمع یاشنیدناست[۲]: زیراکه سامعه،وهمچنین شیء صدادار،به‌دومعنی‌است[۳]. و همین سخن را دربارهٔ حواسّ دیگر و محسوسات دیگر نیز می‌توان گفت . همان‌طورکه فعل‌وانفعال درمنفعل جای دارد نه درفاعل ، به‌همان‌نحو، فعل شیٔ محسوس‌وفعل قوّهٔ حسّاسه نیز درحاسّ‌جای می‌گیرد. منتهی‌دربعضی ازموارد این دوفعل نامی دارد،مثل صداکردن و شنیدن ، ولیکن‌درموارد دیگر یکی ازاین دو را نامی نیست . چنانکه فعل باصره را دیدن می‌نامیم ، ولیکن فعل [شیٔ‌مرئی یعنی] فعل رنگ نامی ندارد ؛ فعل ذائقه را چشیدن می‌نامیم ، ولیکن فعل شیٔ مطعوم نامی ندارد[۴]. — حال ،چون فعل‌محسوس‌و فعل حاسّ فعل واحدی را پدید می‌آورد ، بااینکه ذات آنها مختلف‌است ،

---

۱) Résonance یعنی بالفعل از خود صوت بیرون آوردن.

۲) یعنی قوهٔ شنوائی را بالفعل بکار بستن .

۳) بالقوه و بالفعل .

٤) در بعضی از حواس افعال را نام مستقلی غیراز قوااست ، مثل صدا کردن و شنیدن ؛ اما در حواس دیگر این‌دو را یک نام‌است، مثلاً در مرئی‌و مطعوم. چون صدائی را می‌شنویم ، می گوئیم که گوش ما می‌شنود و شیء خارجی صدا می کند، اما چون طعمی‌را می‌چشیم می گوئیم که زبان ما می‌چشد اما کاری که شیء خارجی می کند نامی مخصوص ندارد ؛ یا در موقع دیدن چشم ما می‌بیند ، اما فعل شیء مرئی نامی به‌خود نگرفته‌است. پس نباید تصور کرد که در شنوائی، به‌سبب تمایز اسم، دو فعل جدا گانه درمیان‌است، ودر بینائی‌و چشائی،وحدت اسم موجب وحدت فعل می‌شود . بلکه‌به هرصورت فعل شیء خارجی و انفعال آلت حسی هردو در همین شیء منفعل جای دارد.

ناگزیر باید شنوائی‌وصوت[بالفعل][1] و چشائی و طعم [بالفعل]، و همچنین سایرحواسّ‌ومحسوسات، با همدیگرازمیان برود و با همدیگر پایدار بماند، بالعکس درمحسوسات بالقوّه چنین امری واجب نیست[2]، وطبیعت شناسان پیشین[3]، دراینکه پنداشته‌اندکه بدون بینائی نه سیاه‌ونه سفید هست،وبدون چشائی طعمی وجود ندارد، به‌اشتباه افتاده‌اند. اگرظنّ اینان ازیک‌جهت مبنی‌براساسی باشد، ازجهت دیگرچنین نیست. درواقع، حسّ‌ومحسوس به‌دو معنی می‌آید، گاهی به معنی بالقوّه و گاهی به‌معنی بالفعل : قول این فیلسوفان در مورد اخیر به‌خوبی صدق می‌کند، ولیکن درمورد دیگر

۱) آنچه در متن‌آمده‌است‌این‌است:«شنوائی‌وصوت هرگاه بدین‌معنی در نظرگرفته شود» و منظورشنوائی و صوت بالفعل‌است، که هردو با هم به‌وجود می‌آید و باهم باقی می‌ماند و باهم ازمیان می‌رود، ولیکن صوت بالقوه‌وشنوائی بالقوه از همدیگر مستقل و مجزا و هرکدام در شیء دیگری‌است. در ترجمهٔ فارسی برای احتراز از ابهام کلام در خود متن شنوائی بالفعل‌وصوت بالفعل مذکورشد. (م.)

۲) یعنی لازم نیست که محسوس بااحساس یکجا به‌وجود آید، یکجا پایدار باشد و یکجا ازمیان برود. منظور ارسطو رد اقوالی‌است که برحسب‌آنها محسوسات نسبت به حواس ما و مقارن با عمل‌احساس تحقق می‌یابد و وجود آنها جنبهٔ اعتباری و اضافی دارد، نه جنبهٔ واقعی و خارجی. — در نظر ارسطو جهان خارجی زائیدهٔ احساس ما نیست، بلکه اشیاء وجود مستقل ازحواس‌ما دارد، و این اشیاء قبل‌ازمواجههٔ حواس ما باآنها بالقوه محسوس‌است.

۳) ایونیان و آمپدکلس و آناکساگورس و لئوسیپوس و دموکریتوس و شاید پروتاگوراس؛ این یک اگرچه طبیعت‌شناس نیست ولیکن عقیدهٔ او دراین‌باره نزدیک به رأی اینان‌است.

صادق نیست. ودرواقع ، خطای آنان این بوده‌است که کلماتی‌را که معنی مطلق نمی‌پذیرد به‌معنی مطلق گرفته‌اند.

چون هم‌آهنگی قسمی از آواز است؛ چون آواز و شنوائی، به‌یک معنی هردو یک چیز است، و به‌معنی دیگر هردو یک چیز نیست؛ بالاخره، چون هم‌آهنگی تناسب است؛ ناچار باید شنوائی قسمی از تناسب باشد. وازهمین‌روست[1] که هرگونه افراطی در شدّت صوت، چه زیر و چه بم، حسّ شنوائی رااز میان می‌برد؛
درمیان طعم‌ها نیز، شدیدترین آنها ذائقه‌را تباه می‌سازد؛ از رنگها، آنچه درحدّ ۴۲۶ ب.
اعلای درخشندگی یا حدّ اعلای تیرگی است، بینائی‌را زایل می‌کندو درمورد شامّه، بوی قوی، اعمّ از خوش یا ناخوش، چنین تأثیری دارد، اینها همه مقتضی آن‌است که احساس نوعی از تناسب باشد. نیز به‌همین‌سبب‌است‌که محسوسات، کـه ابتدا خالص و غیرمخلوط است ، چون به نسبت مطلوب فراآورده شود، مطبوع و لذّت‌بخش می‌شود؛ چنانکه درچنین‌موقعی‌است که مثلاً ترش یا شیرین یا شور، خوشگوار می‌گردد. امّا ، به‌طور کلّی، شیء مختلط بیشتر ازشیئی که تنها زیر یا بم‌است قرین هم‌آهنگی‌است، و[همچنین] درمورد لامسه، شیئی که می‌تواند گرم‌تر یاسردترشود[2]، [هم‌آهنگ‌تراست].

۱) یعنی به‌همین‌دلیل که صوت عبارت از تناسب معینی‌است.

۲) منظور ارسطو این‌است که محسوسات لذت بخش اولاً محسوسات خالص و غیرمخلوط‌است ، ثانیاً و بالاخص محسوساتی‌است که با تناسب و هم‌آهنگی باهم اختلاط یافته و عناصر مختلف درآن وحدتی‌را پدید آورده‌باشد. پس صوتی که به نسبت معینی مرکب از زیری و بمی‌است هم‌آهنگ‌تر و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

پس احساس همان تناسب‌است ، ولیکن محسوساتی که در حدّ اکثر شدّت واقع باشد مایهٔ رنج یا تباهی‌است .

بنابراین هرحسّی متعلّق خاصّ خودرا احساس می‌کند[۱]؛ودرآلت حسّ ازان‌حیث که‌آلت حسّ‌است جای‌دارد[۲]، ودربارهٔ فصول ممیّزشیء محسوسی که این احساس بدان تعلّق می‌گیرد حکم می‌کند[۳]: مثلاً ، باصره درمورد سفیدوسیاه،و ذائقه درحقّ شیرین‌وتلخ،حاکم‌است . وهمین‌طوراست درحواس دیگر نیز . اما چون ما علاوه براینها دربارهٔ سفید و شیرین ، و دربارهٔ هرکدام ازمحسوسات ازلحاظ ارتباط‌آن با محسوس دیگرنیز، حکم می‌نمائیم[۴] ، باید دید که بوسیلهٔ چه اصلی ادراك می‌کنیم که آنها با یکدیگر

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

لذت‌بخش‌تر از زیر خالص یا بم خالص‌است،وشیئی که گرمی ویا سردی‌نسبی دارد،ویه‌همین‌سبب می‌تواند گرم‌تر یاسردتر ازآنچه هست بشود،هم‌آهنگ‌ترو لذت بخش‌تر از گرم‌یا سرد مطلق‌است.

۱) و اینک سومین قوهٔ حس مشترك: حس مشترك مایهٔ وحدت معرفت حسی‌است و ممیز محسوساتی که از یک‌جنس یاازاجناس مختلف‌است می‌شود (۴۳۱ الف ۲۴).

۲) حس‌صورتی‌است برای آلت حسی،و این حالت مادهٔ آن‌است.

۳) یعنی حس‌مشترك فصول نوعیهٔ محسوسات را تمییز می‌دهد: مثلاً بوسیلهٔ باصره‌است که دو نوع سفید و سیاه را در جنس رنگ ، با ممیزات آنها ، می‌شناسیم.

۴) حس مشترك تنها به‌تمییز محسوسات مختلف درداخلهٔ یک‌جنس

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

اختلاف دارند[۱] ؟ چون دراینجا نیز با محسوسات مواجهیم[۲] ، این اصل هم باید یکی از حواسّ باشد. نیز ازهمین‌جا به‌وضوح می‌رسد که گوشت آلت بی‌واسطهٔ چنین حسّی نیست ؛ زیرا که، دراین‌صورت[این حسّ که]مبدأ حکم[است][۳] ناچار باید ازطریق تماسّ با شیء محسوس حکم کند[۴]. بالتّبع، این نیز ممکن نیست که بتوان بوسیلهٔ قوائی مستقلّ و مجزّا دربارهٔ مغایرت شیرین با سفید حکم کرد، بلکه باید قوّهٔ واحدی باشد کـه این هر دو را به‌وضوح ادراك کند. واِلّا[۵] کافی بود که من و تو هرکدام یکی ازان دو را ادراك کنیم، تا مغایرت آنها نسبت به‌یکدیگر نمایان شود. ولیکن، درواقع، باید قوّهٔ واحدی باشد، تا ازاین مغایرت اِخبار کند، زیراکه آنچه ازآن

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

اکتفا نمی‌کند ، بلکه محسوسات متعلق به‌اجناس مختلف را نیز مثل سفید و شیرین تمیز می‌دهد و به‌همدیگر مرتبط می‌سازد ، و بدین‌ترتیب مبدأ وحدت معرفت حسی واقع می‌شود.

۱) جواب این سؤال در آخر فصل خواهد آمد.
۲) نه با معقولات.
۳) یعنی حس مشترك.
۴) گوشت که عوام آن‌را آلت لامسه می‌دانند، نمی‌تواند آلت مستقیم و بی‌واسطهٔ حس مشترك باشد. زیرا که دراین‌صورت حکمی که صادر می‌شود مستلزم تماس با محسوساتی‌است که باید برای صدور این حکم مورد مقایسه قرارگیرد ، حتی صوت و رنگ.

۵) یعنی اگر قوهٔ واحدی برای ادراك دومحسوس‌مغایر ضرورت نداشت، و ادراك هرکدام باحس جداگانه‌ای برای تمییز مغایرت آن دو کافی بود.

إخبار می‌شود[امر واحدی است وآن] اینکه شیرین غیر از سفید است. پس آنچه این إخبار را می کند، قوّهٔ فرد واحدی است[۱] که همان گونه که إخبار می کند، فکر می کند و ادراك نیز[۲]. — بنابراین واضح است که حکم دربارهٔ [ارتباط] محسوساتی که جدا ازیکدیگراست، بوسیلهٔ آلات جداگانه امکان ندارد. امّا ازانچه ذیلاً می گوئیم به‌ثبوت خواهد رسید که در زمانهای جداگانه نیزچنین [حکمی] نمی‌توانیم کرد. درواقع، همان‌طور که قوّهٔ واحدی است که تمایز نیك و بد را از یکدیگر تصدیق می کند، درهمان زمان که از مغایرت یکی ازان دو إخبار می کند، از مغایرت دیگری نیز خبر می‌دهد[۳]. (و «متی»، دراین‌مورد، جنبهٔ عرضی نسبت به‌تصدیق‌ندارد؛ منظورازعرضی بودنِ آن این‌است که، هم اکنون مغایرت شیئی‌را باشیءِ دیگرتصدیق کنیم، بی‌آنکه بگوئیم که آن‌دو هم‌اکنون بایکدیگرمغایراست. برعکس، قوّه‌ای‌که مورد بحث ماست هم اکنون إخبار می کند، و إخبار ازاین می کند که اشیاء هم‌اکنون با یکدیگر مغایرت دارد.)[۴] پس این قوّه در زمانی واحد إخبار

۱) که همان حس مشترك باشد.

۲) یعنی چون حکم دربارهٔ مغایرت این‌دو کیفیت حکم واحدی‌است، و حکم واحد مسبوق به‌ادراك واحدی‌است، مغایرت آن دو را با عمل واحد و قوهٔ واحد ادراك می کنیم.

۳) یعنی ادراك تمایز نیك و بد، هم باقوهٔ واحد، و هم‌زمان واحد، صورت می گیرد.

۴) در بین هلالین اهمیت مقارنهٔ زمانی در ادراك مغایرت دومحسوس بیان می‌شود. این‌مقارنه جنبهٔ ذاتی‌دارد، زیرا که ما در زمانی که دومحسوس را

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

می‌کند؛ وبالتّبع، واحدی نامنقسم در زمانی نامنقسم است[1].

امّا < می‌توان ایراد کرد که>[2] شیءِ واحد، از آن حیث که نامنقسم است، ودر زمانی نامنقسم واقع است، ممکن نیست که بتواند متحرّك به‌حرکات متضادّ در زمان واحد باشد. محسوسی که شیرین‌است احساس یا اندیشه را به‌نحوی معیّن تحریك می‌کند؛ درصورتی که محسوس تلخ به نحوی متضادّ

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

ادراك می‌کنیم ، به‌مغایرت آن دو نیز در همان زمان حکم می‌نمائیم. و جنبهٔ عرضی ندارد ، یعنی چنان نیست که حکم ما محدود به‌بیان مغایرت دو شیء باشد ، بی‌آنکه مفهوم زمان‌را دراین‌ادراك دخیل‌ومؤثر بدانیم. (راجع به‌مفهوم زمان ذاتی و زمان عرضی رجوع شود به کتاب طبیعت ۱۸۶ الف ۳۴).

---

۱) حس مشترك در زمانی نامنقسم حکم می‌کند ، هم به‌اینکه شیرین سفیداست ، و هم به‌اینکه سفید شیرین‌است، نه‌اینکه این‌دو حکم در دوزمان مختلف و جداگانه باشد. تا اینجا ، همان‌طور که هیکس و تریکو گفته‌اند ، استدلال ارسطو به‌پایان رسیده و نتیجهٔ مطلوب بدست آمده‌است ، و بعدازاین ، از راه تفنن، به‌موشکافی می‌پردازد. وازآنچه دراینجا می گویند درتفسیرمطالب آتیه استفاده خواهد شد (۴۳۱ الف۲۲ به‌بعد).

۲) ایراد این‌است که ما حس مشترك را نا منقسم تعریف کردیم ، درصورتی که کیفیاتی که متعلق‌این‌حس‌است حرکات مختلفی‌را درآن موجب می‌شود. پس‌آن شیء نامنقسم، یعنی حس‌مشترك ، چگونه می‌تواند این‌حرکات مختلف را که ازکیفیات مختلف برآن عارض می‌شود در زمان واحدی ادراك نماید ، و دربارهٔ ارتباط آنها بایکدیگر حکم کند.

آن را به حرکت درمی‌آورد، و محسوس سفید نیز به نحوی دیگر چنین ۴۲۷ الف
می کند.ــ بنابراین آیا می‌توان گفت که آنچه مصدر حکم است[۱]، از یک طرف، ازحیث عدد غیرمنقسم ولایتجزّا است، وازطرف دیگر، بالذّات تجزیه‌پذیر است[۲]؟ و دراین صورت، به‌یک معنی، آنچه محسوسات منقسم را ادراك می کند شیئی‌است که انقسام می‌پذیرد؛ ولیکن، به‌معنی‌دیگر، این شيء منقسم ازان حیث که انقسام‌ناپذیراست، آنها را ادراك می کند: زیرا که آن، بالذّات، منقسم است، ولیکن، ازحیث عدد و مکان، انقسام نمی‌پذیرد. ــ امّا آیا این راه حلّ نیز، به‌طریق اولی، ممتنع نیست؟ در واقع، موضوع واحد و نامنقسم تنها بالقوّه است که می‌تواند، درآن‌واحد، هر کدام ازاضداد باشد[۳] نه بالذّات: درواقع، انقسام پذیرفتن آن بسبب فعلیّت یافتن آن است، و ممکن نیست که، درآن واحد[۴] [بالفعل] بتواند هم سفید و هم سیاه باشد.

۱) یعنی حس مشترك.

۲) رجوع شود به کتاب حس (De sensu) ۴۴۹ الف ۸. منظور این‌است که می‌توان درحل این‌اشکال گفت که حس مشترك، ازاین‌حیث که می‌تواند به‌حواس پنج گانه تقسیم‌شود، و محسوسات‌را که خود آنها نیزمنقسم به‌پنج‌طبقه‌است ادراك کند، منقسم‌است؛ ولیکن، ازآن‌حیث که حس‌مشترك است در زمان واحد محسوسات مختلف را ادراك می‌کند. ارسطو ذیلاً (درسطر۵) خواهد گفت که این راه حل را نیز نمی‌توان پذیرفت.

۳) موضوع واحد، بالقوه، هرکدام از دو ضداست، درصورتی که بالفعل باید یکی ازآن‌دو باشد، نه‌دیگری؛ زیرا که فعلیت فارق و فاصل‌است (کتاب زتا ۱۰۳۹ الف ۱۷).

۴) منظور ارسطو این‌است که یک‌شيء بالقوه می‌تواند کثیرباشد، ولیکن

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

ازاینجا نتیجه می‌شود که [حسّ مشترك] نمی‌تواند صورتهای سفیدو سیاه را نیز بپذیرد، اگر < به طوری که ما آن را قبول داریم > احساس و اندیشه عبارت از پذیرفتن چنین صورتهائی باشد. — درواقع، [حسّ مشترك][۱] مانند چیزی‌است که بعضی‌ازفیلسوفان[۲] نقطه می‌نامند،وآن را چون می‌توانیم، اگر بخواهیم، بمنزلهٔ یک یا بمنزلهٔ دو محسوب داریم، به همین سبب [می‌توانیم گفت که] انقسام‌پذیراست[۳]. بدین‌ترتیب، قوّهٔ حاکمه[۴] از آن حیث که نامنقسم است، واحد است، ودربارهٔ هردو شیء باهم حکم می‌کند؛ ولیکن، ازآن حیث که منقسم‌است،دیگر واحد نیست،زیراکه یک نقطه را

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

بالفعل چنین نمی‌تواند بود، و حال آنکه حس مشترك محسوسات را بالفعل می‌پذیرد.

۱) اینک راه حل خود ارسطو که ازمشابهت حس مشترك با نقطهٔ هندسی مأخوذاست (رجوع‌شود به کتاب حس ۴۴۹ الف ۱۰).

۲) به‌طورقطعی معلوم نیست که منظور چه کسانی‌است؛ شاید منظور ریاضی‌دانان بطورکلی باشد.

۳) نقطهٔ ریاضی بالذات نامنقسم و واحداست، مع‌ذلک نقطه را برروی یک‌خط می‌توان، هم منتهای قطعهٔ نخستین و هم مبدأ قطعهٔ دیگر،دانست، پس نقطهٔ ریاضی را، برحسب اینکه یگانه یا دوگانه بشماریم، می‌توانیم منقسم یا غیر منقسم بدانیم.

۴) یعنی حس مشترك.

دوبار دریک‌زمان بکارمی‌برد[۱]. بنابراین،ازان حیث که حدّرا به‌صورتی‌که دارای دو جنبه است تلقّی می‌کند، دربارهٔ دو شیء، یعنی دو شیءِ مجزّا ، با قوّه‌ای که خود نیز به‌نحوی از انحاء مجزّا به‌دو جزء است حکم می‌کند[۲] ؛ ولیکن،ازآن حیث که حدّرا بمنزلهٔ شیء واحد می‌گیرد،دربارهٔ شیء واحد حکم می‌کند، ومحسوسات[متعدّد] را درآن واحد می‌پذیرد.

بدین ترتیب ، به‌گفتار خود در تبیین مبدأی که حیوان را بسبب‌آن قادر به‌احساس می‌دانیم دراینجا پایان می‌بخشیم.

۱) ریاضی‌دان که نقطه‌را دوگانه می‌شمارد در یک‌زمان دو دفعه‌آن‌را بکار می‌برد : یک‌بار بعنوان منتهای قطعهٔ نخستین ، و بار دیگر بعنوان مبدأ قطعهٔ دومین. به‌همین‌ترتیب ، قوهٔ حاکمه نیز متعلق خود ، یعنی مغایرت سفید و شیرین ، را می‌پذیرد؛ زیرا که در ضمن یک فعل آنی ، هم‌حکم بدین می‌کند که شیرین سفید نیست ، و هم بدین که سفید شیرین نیست ، و بدین ترتیب حس مشترك «حد» دو حس است.

۲) یعنی خود آن نیز به‌دو قسمت تقسیم می‌شود.

۳

<تفکر، ادراک، تخیل ــ مطالعه در تخیل>

بااینکه[1] با دو فصل است که عمدةً نفس را تعریف می‌کنند: ابتدا با حرکت مکانی واز آن پس باتفکّر و حکم و احساس؛ و بااینکه از طرف دیگر معمولاً تفکّر و تعقّل را قسمی از احساس می‌شمارند (زیرا که، در هردو مورد[2]، نفس شیئی را که وجود دارد تمیز می‌دهد و می‌شناسد)، و با اینکه فیلسوفان قدیم، لااقلّ، در بین حکم و احساس قائل به‌یگانگی می‌شوند[3]

---

۱) عبارت مطول و پیچیده‌ایست که پر از جمله‌های معترضه‌است و خبر آن درسطر ۷ از ورق ۴۲۷ الف خواهد آمد. دراین‌ترجمه از ۴۲۷ الف ۲۲ تا ۴۲۷ ب ۶ در بین هلالین قرارگرفته‌است تادرضمن آن شرح اقوال گذشتگان در مورد وحدت معنی احساس با اندیشه مذکور آید، و بعدازآن قول خود ارسطو در مورد تمایز آن‌دو از یکدیگر بیان شود. مجمل کلام او، بنا به‌رأی مفسرانی مانند فیلوپون Philopon، چنانکه اشاره شد، این‌است که، قدمای فلاسفه نفس‌را دارای دو صفت اصلی، یعنی‌از یک‌طرف دارای حرکت مکانی، و از طرف دیگر دارای تفکر و حکم و احساس، می‌شمارند. یعنی‌تفکرو احساس در نظرآنان هر دو یک‌چیزاست. وحال آنکه برخلاف رأی‌آنان در بین تفکرو احساس یگانگی نیست.

۲) یعنی از یک‌طرف در احساس، از طرف دیگر در تفکر و تعقل.

۳) رجوع شود به مابعدالطبیعه گاما ۱۰۰۹ ب ۱۲ (آنچه راجع به‌آمپدوکلس و دموکریتوس و پارمنیدس و حتی اومیروس گفته شده‌است).

(چنانکه امپدوکلس می‌گوید: «درآدمی آنچه درحواسّ پدید آید عقل را برمی‌فزاید»[۱] ودر جای دیگر می‌گوید: «ازهمین جاست که آدمی را همواره معانئی که دگرگون می‌شود نیز حاصل می‌آید»[۲] و کلام اومیروس گوئی همین معنی را می‌دهد آنجا که می‌گوید: «زیراکه عقل نیز چنین است»[۳]. و در واقع، تمام این مصنّفان می‌پندارند که فکر، مانند احساس، شیء جسمانی‌است، و چنانکه درآغاز بیان خود گفته‌ایم[۴]، هرشیئی با شیئی که مشابه‌آن است ادراك می‌کند و می‌اندیشد. با این‌همه می‌بایست درتبیین خطا[۵] نیز، که وقوع آن درجان‌داران شایع‌تر و معمول‌تراست، و نفس در اغلب
۴۲۷ آ اوقات عمرخود درآن بسر می‌برد، بکوشند. بدین‌ترتیب <از رأی آنان> ناگزیر این نتیجه برمی‌آید[۶] که یا، چنانکه بعضی ازفیلسوفان می‌پذیرند[۷]،

۱) قطعهٔ (۱۰۶ د) از آمپدکلس که در مابعدالطبیعهٔ ارسطو ۱۰۰۹ ب ۱۸ نیز آمده‌است.

۲) قطعهٔ (۱۰۸ د) که درضمن آن آمپدکلس تفکررا ناشی‌ازبدن‌می‌داند.

۳) اودوسئوس، ۱۳۶، XVIII.

۴) کتاب اول فصل دوم.

۵) منظور این‌است که در مذهب اصالت حس Sensualisme کیفیت وقوع خطارا نمی‌توان تبیین کرد.

۶) ارسطو می‌گوید: این فیلسوفان در میان دو شق این قیاس ذووجهین فرو می‌مانند: یاهرآنچه درظاهر بنظر می‌رسد حقیقت دارد، یااینکه خطا ازتأثیر شیء نامجانس برشیء مجانس حاصل می‌شود؛ شق‌اول ممکن نیست، زیرا که خطا را نفی می‌کند و حال آنکه وقوع خطا مسلم‌است، شق اخیر نیز صحیح

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

هرآنچه درظاهر بنظر می‌رسد حقیقت دارد[۱]، یا خطا از تماس با شیء نامجانس پدید می‌آید، زیراکه خطا ضدّ[حقیقت که آن را] شناسائی مجانس با مجانس[دانسته‌اند] می‌باشد. ولیکن غالباً این‌معنی را قبول دارندکه خطا دراضداد، مانند علم به‌اضداد، امری واحداست وهمان‌است که هست). — ما، درست برعکس اینان، باید بگوئیم که بدیهی‌است که در بین احساس و تعقّل‌وحدت نیست: یکی‌ازآن‌دو، در واقع، نصیب تمام جان‌داران‌است، وازدیگری تنها عدّهٔ قلیلی‌ازآنها بهره‌ورند. امّا تفکّر (که شامل‌تفکّرمستقیم وتفکّرمنحرف‌است،تفکّرمستقیم عبارت ازتعقّل‌وعلم‌وظنّ صحیح،وتفکّر منحرف عبارت از اضدادآنهاست)، نیز بااحساس یکی نیست: چه‌احساس محسوسات مختصّه همواره درست است، و تعلّق به همهٔ حیوانات دارد، درصورتی‌که تفکّر می‌تواند نادرست باشد، و به‌هیچ موجودی که از خرد

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نیست، زیراکه همان‌طورکه علم به‌اضداد علم‌واحدی‌است(رجوع شود به۴۲۷ الف ۱۳)، خطا دربارهٔ اضداد نیز یکی بیشترنیست،و شناسائی درست‌یانادرست که بریکی از اضداد حمل شود بر دیگری نیز حمل می گردد، وازاینجا نتیجه می‌شود که فاعل شناسائی باید درشناخت حقیقت، درآن واحد، باهردوضد مجانس باشد، ودرشناخت خطا، درآن واحد، باهردو ضد نامجانس باشد، و این‌معنی درهردو مورد باطل‌است.

۷) مثل پروتاگوراس که ارسطو مخصوصاً نظر او را در مابعدالطبیعه (گاما ۱۰۰۹ الف ۶ به‌بعد) وکتاب نفس (۴۰۴ الف ۲۸) رد می کند.

۱) و نتیجهٔ این رأی نفی خطااست، درصورتی‌که خطا واقعیت دارد.

سهمی ندارد متعلّق نیست. — امّا تخیّل چیزی‌است که هم ازاحساس و هم ازتفکّر متمایزاست، بااینکه نه[تخیّل] می‌تواند بدون احساس به‌وجودآید، ونه بدون تخیّل اعتقاد می‌تواند وجود داشته باشد[1]. امّا اینکه تخیّل نه‌تفکّراست و نه اعتقاد، امری بدیهی‌است : چه، این حالت[2]، ناشی ازما و بسته به‌میل ماست(زیراکه ما می‌توانیم شیئی را دربرابر دیدگان خود[3] واقعیّت بخشیم، چنانکه کسانی که افکارخود را درمراکز حافظه[4] مرتّب می‌دارند و ازآنها تصاویر خیالی می‌سازند چنین می کنند) ، و حال آنکه صورت پذیرفتن ظنّ برای ما ناشی از خود ما نیست[5]، زیرا که دراین مورد لازم‌است که یا ما به‌صواب و یا برخطا باشیم[6]. بعلاوه، آنگاه که ما گمان می‌بریم که چیزی ترس‌آور یا وحشت‌زاست، فوراً هیجان درما پدید می‌آید، وهمچنین‌است

---

۱) اعتقاد (Croyance) حکمی‌است که متصف به‌صفت کلیت‌است و آن فعلی از عقل نطقی (Int. Discursif) است ، پس اعتقاد که نتیجهٔ تفکر نطقی‌است جنسی‌است که شامل علم (Science) و ظن (Opinion) و حزم (Prudence) است.

۲) یعنی تخیل.

۳) منظور چشم روح‌است، یعنی می‌توانیم در نظر خود مجسم کنیم.

۴) Lieux mnémoniques.

۵) برای اینکه ظنی اعم از صواب یاخطا برای‌ما پدیدآید بایدواقعیات امور را درنظر بگیریم ، یعنی باتوجه به‌امور واقعی‌است که ظن برای ماحاصل می‌شود ، نه به‌میل و دلخواه خودمان.

۶) ظن که خود حکمی‌است یا باید صواب یا خطا باشد ، وحال‌آنکه تصویر خیالی فی‌نفسه نه‌صواب و نه خطااست.

هرگاه شیئی اطمینان بخش باشد. برعکس، درموقع خیال پردازی [تصاویر خیالی را] چنان تلقّی می‌کنیم که گوئی اشیاء وحشت آور یا اطمینان بخش را برروی پرده‌های نقاشی می‌نگریم[1]. — اعتقاد خود اقسام مختلفی دارد ازعلم و ظنّ و تعقّل و اضدادآنها. امّا بحث راجع به‌تفاوت این‌انواع باید درمقام‌دیگری بعمل آید[2].

برای اینکه به بحث تفکّر بازگردیم، چون تفکّر چیزی غیر از احساس است، وگوئی از یک طرف شامل تخیّل، و از طرف دیگر شامل اعتقاد است، باید، بعد از تعریف ماهیّت تخیّل، بحثی راجع به‌اعتقاد نیز
بعمل آوریم[3]. بنابراین، اگر تخیّل قوّه‌ای باشد که بسبب آن گوئیم که ۴۲۸ الف
تصویر خیالی در ما به‌حصول پیوندد، و اگر ازهرگونه استعمال مجازی این کلمه خودداری کنیم[4]، آن را فقط باید قوّه‌ای یا حالتی بدانیم که بوسیلهٔ آن حکم می کنیم، و می‌توانیم برحقّ یا برخطا باشیم[5]. و احساس و ظنّ و علم و

۱) یعنی درهردو مورد، چه‌آنگاه که تخیل اشیاء وحشت‌آور می کنیم، چه‌آنگاه که به‌نقوش این‌اشیاء می‌نگریم، یکسان‌است‌و این هردوگونه صورتها برای ما بی‌تأثیر و بی‌تفاوت‌است.

۲) شاید منظور اخلاق نیقوماخس ۱۱۳۹ب ۱۵ باشد.

۳) ارسطو دراین‌مورد طرحی‌ازآنچه در دنبالهٔ کلام او تا پایان فصل خواهد آمد به‌دست می‌دهد.

۴) فنطاسیا به‌معنی مجازی و اشتقاقی قوای مدرکه (Cognitive) را، به‌طورکلی، یعنی‌هرگونه پدید آمدن همهٔ چیزهارا در ادراک انسان می‌رساند.

۵) یعنی بوسیلهٔ قوهٔ تخیل دربارهٔ تصاویر خیالی حکمی به صواب یا

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

تعقّل نیز چنین است[1]

امّا اینکه تخیّل احساس نیست، واضح است، و اینک دلائل آن: احساس یا قوّه است یا فعل، مثلاً قوّهٔ بینائی یا فعل دیدن؛ امّا تصور خیالی، برعکس[2]، در غیاب هر کدام از آن دو ممکن است که به حصول پیوندد: از این قبیل است تصاویری که در رؤیا دیده می‌شود. — وانگهی، احساس همیشه حاضر است[3]، و حال آنکه تخیّل چنین نیست. از طرف دیگر، اگر تخیّل و احساس بالفعل یکی می‌بود، تمام جانوران می بایست دارای تخیّل باشند؛ ولیکن بنظر می‌رسد که چنین نباشد، مثلاً حتّی درمورچه و زنبور و کرم[4]. — همچنین احساسات همیشه درست است، درصورتی که تصاویر خیالی، اغلب اوقات، نادرست می‌باشد. — بعلاوه، اگر فعّالیّت [ذهنی] ما به دقّت بر روی شیء محسوس بکار بیفتد، نمی گوئیم[5] که این شیء محسوس،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

به خطا صادر می کنیم. چون احساس خود جنبهٔ ممیزه و حاکمه دارد، عجیب نیست اگر تخیل که ادامهٔ احساس است نیز قوهٔ حاکمه باشد.

۱) یعنی مانند تخیل ازقوای حاکمه است (Facultates judicandi).

۲) یعنی در غیاب احساس بالقوه و احساس بالفعل.

۳) یعنی احساس بالقوه یا قوهٔ حاسه همواره در تمام انواع حیوانات حاضر است.

۴) این جانوران فقط تخیلی ابتدائی وناقص دارند (رجوع شود به ۴۳۴ الف ۵ به‌بعد از کتاب حاضر).

۵) یعنی در اصطلاح جاری.

مثلاً، مانند تصویر خیالی انسان بنظر ما می‌رسد؛ بلکه بیشتر درموقعی چنین می‌گوئیم که ادراك ما ازآن شیء واضح و ممیّز نباشد[ودراین‌موقع احساس یا درست یا نادرست است][1]. — بالاخره، چنانکه قبلاً گفته‌ایم[2]، خیالات بصری، حتّی درموقعی که چشمهای خودرا بسته‌ایم، نیز بظهور می‌رسد.

امّا تخیّل هیچ کدام از اعمالی که همواره صائب است، مانند علم یا تعقّل، هم نمی‌تواند بود، زیرا که تخیّل می‌تواند برخطا نیز باشد. آنچه بجا می‌ماند این‌است که ببینیم که آیا تخیّل ظنّ است؟ زیرا که ظنّ می‌تواند درست یا نادرست باشد. — امّا ظنّ باتیقّن[3] همراه‌است(چه، ممکن‌نیست که صاحب گمان بدانچه گمان می‌برد، نوعی ازتیقّن حاصل نکند)؛ولیکن، بااینکه تخیّل درعدّهٔ زیادی ازحیوانات دیده می‌شود، هیچ حیوانی‌دارای تیقّن نیست. بعلاوه، هرظنّی باتیقّن، هرتیقّنی با اقتناع[4]، و هراقتناعی باخرد همراه‌است؛ولیکن، درمیان حیوانات، بعضی دارای تخیّلند، بی‌آنکه دارای خرد باشند[5]. — وانگهی، این نیز واضح‌است که، تخیّل نمی‌تواند ظنّی توأم با احساس، یا ظنّی ناشی ازاحساس، یا تألیفی ازظنّ و احساس

---

۱) جملهٔ اخیر بااینکه در متن کتاب آمده مشکوك است، و به همین‌سبب همهٔ مفسران آن را در بین دو قلاب جای داده‌اند.

۲) ۴۲۸ الف۷.

۳) Conviction

۴) Persuation در ترجمهٔ قدیم عربی قنوع آمده‌است. امروز معمولاً اقناع می‌گویند ولی چون متعدی است در این مورد مخصوص نمی‌توان بکاربرد. (م.)

۵) Raison

باشد[۱]، خواه به‌دلائلی که گذشت ، خواه به‌این‌دلیل که، برحسب این رأی ، بدیهی‌است که ظنّ متعلّقی غیرازاحساس نخواهد داشت، بلکه [متعلّق‌آن] همان متعلّق [احساس] خواهد بود: یعنی تخیّل ، مثلاً ، تألیفی ازظنّی که دربارهٔ سفید داریم و احساسی کـه از آن حاصل می‌کنیم خواهد بود ، زیراکه مطمئناً آن را نمی‌توان ازظنّی‌که دربارهٔ خیر داریم و احساسی که ازسفید حاصل می‌کنیم نتیجه‌گرفت. پس تخیّل <دراین‌مذهب> عبارت‌از گمان بردن دربارهٔ همان شیئی‌است‌که احساس‌می‌کنیم،و این بالعرض‌نیست[۲] ۴۲۸ ب ولیکن، درواقع،(بوسیلهٔ احساس)چیزهای نادرستی‌هم مشاهده می‌کنیم که، درهمان حال،اعتقاد درستی دربارهٔ آنهـا داریم : مثلاً ، خورشید دارای حجمی به‌قطر یک‌پا بنظر می‌رسد ، بااینکه یقین داریم که بزرگتر از زمین مسکون ماست. نتیجه‌ای که بدست می‌آید این‌است:یاماظنّ صحیحی‌راکه داشته‌ایم ، بااینکه هیچ‌گونه دگرگونی برشیء وارد نیامده،ودرتیقّن خود ما نیز فراموشی یا دگرگونی راه نیافته‌است،ازدست داده‌ایم،یااینکه ظنّ صحیحی که داشته‌ایم باقی‌است،ودراین‌صورت ظنّ واحدی،هم باید درست‌و

۱) انتقادی‌است که به‌طیماوس (۵۲ الف) و سوفسطائی (الف ۲٦٤) وارد می‌کند ، و همچنین می‌توان آن را به‌رسالهٔ تئتتوس (ج ۱۰۲) و رسالهٔ فیلبوس (ب۳۹) نیز راجع ساخت.

۲) متعلق احساس و ظن دراین مذهب ازهرجهت یکی‌است،نه‌اینکه احساس به کیفیت معینی ازشیء (مانند سفید) مربوط باشد و ظن به کیفیت دیگری (مانند خیر)تعلق گیرد، یعنی وحدت متعلق‌آن‌دو به‌اختلاف اعتبارات و اعراض ازمیان برود.

هم نادرست باشد. مع ذلک، ظنّ صحیح نمی‌تواند جز در موردی که تغیّری، بی‌آنکه ما بدان آگاه باشیم، در شیء راه یافته باشد نادرست گردد[1]. در نتیجه آنچه تخیّل را به‌وجود می‌آورد نه‌یکی از این اعمال است[2]، نه‌ترکیب آنهاست.

امّا[3] چون شیء متحرّک نیز می‌تواند خود شیء دیگری را به‌حرکت

---

۱) سرتاسر این قطعه (۴۲۸ الف ۲۴—۴۲۸ ب ۹) مقرون به‌اشکال است. ارسطو نظریهٔ افلاطون را که برطبق آن تخیل تألیفی از احساس و ظن، یا ربطی در میان آن‌دو است، انتقاد می‌کند. اگر مثال خورشید را درنظر بگیریم می‌بینیم که احساس و ظن بر همدیگر منطبق نیست؛ پس این ترکیب یا ربط چگونه است؟ دو احتمال می‌توان داد: احتمال اول اینکه ظن صحیح از میان رفته باشد، و آن یا بدین‌ترتیب میسراست که شیئی خود بدون اینکه ما بدانیم تغیر یابد، یا بدین‌ترتیب که بر خود ما دگرگونی عارض شود، بدین‌ترتیب که استدلال دیگری نظر ما را تغییر دهد، و اگر هیچ کدام از این‌شروط تحقق‌نیابد ممکن‌نیست که ظنی‌را که داشته‌ایم ازدست دهیم. اما احتمال‌دوم این‌است که ظن صحیح همچنان محفوظ باشد، دراین‌صورت اگر، با حفظ ظن صحیح، ظنی مطابق با احساس (که نادرست‌است) حاصل کنیم، ناچار ظن واحدی هم باید درست و هم نادرست باشد، و این باطل‌است. پس ارسطو بعداز دفع همهٔ این احتمالات به خود حق می‌دهد که این نتیجه را بگیرد که تخیل خود عملی اصیل‌است، و هم با ظن و هم بااحساس تفاوت دارد.

۲) یعنی ظن و احساس.

۳) ارسطو، بعداز اینکه نشان داد که چه حالاتی‌است که تخیل را با آنها نمی‌توان یکی دانست، می‌خواهد راجع به‌اینکه تخیل چیست بحث کند، تا این بحث منتهی به‌تعریف حقیقی تخیل در ۴۲۹، الف ۱، شود. استدلال او چنین‌است: از یک‌طرف، حرکتی می‌تواند حرکت دیگری را به‌وجود آورد و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

درآورد؛ وچون تخیّل گوئی قسمی ازحرکت است، ونمی تواند بدون احساس به‌وجود آید؛ بلکه فقط درموجودات حسّاس، و نسبت به‌اشیائی که متعلق احساس است، حاصل می‌شود؛ بعلاوه، چون حرکت می‌تواند از احساس بالفعل حاصل شود و این حرکت ناچار مشابه بااحساس است[۱]. — < اگر این مقدّمات را قبول کنیم >، بالضّروره چنین حرکتی[۲] نخست باید بدون احساس و بدون تعلّق به‌موجودات حسّاس نتواند به‌وجود آید، ازآن‌پس باید صاحب خود را قادر بدان سازد که فاعل بسیاری از اعمال و منفعل ازآنها گردد، بالاخره خود درست یا نادرست باشد[۳]. — اما دلایل این نتیجه

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

حرکت دوم شبیه حرکت نخستین است؛ از طرف دیگر، همان طور که شیء محسوس علت حرکتی است که احساس را به‌وجود می‌آورد، احساس نیز، که حرکت نخستین است، علت حرکت دومی است که تخیل را حاصل می‌کند. و بدین ترتیب تخیل منحصر به‌موجودات حساس می‌شود، تنها به‌اشیائی که متعلق احساس باشد تعلق می‌گیرد و بوسیلهٔ احساس بالفعل به‌وجود می‌آید. باتوجه بدین مقدمات، حرکت ثانوی، یعنی تخیل اولاً وابسته به‌احساس است ثانیاً صاحب خود را به‌اقسام مختلفی از فعل وانفعال قادر می‌سازد، ثالثاً می‌تواند درست یا نادرست باشد. — خبر این جملهٔ طولانی درسطر ۱۴ می‌آید.

۱) یعنی حرکت ثانویهٔ تخیل باید مشابه باحرکت اولیهٔ احساس باشد.

۲) یعنی تخیل.

۳) بنابراین حرکت تخیلی با شروط و احوالی که قبلاً تعیین شده بود مطابقت دارد.

اخیر چنین‌است. احساس محسوسات مختصّه همواره درست‌است، یالااقلّ، موضوع حدّاقلّ خطائی‌است که امکان دارد[1]. ادراك اینکه این محسوسات خاصّ از جملهٔ اعراض‌است[2] درمرحلهٔ دوم حاصل می‌شود، ودراین‌مورد است که خطا می‌تواند راه جوید: زیرا دراینکه محسوس سفیداست نمی‌توان برخطا بود، امّا دراینکه سفید فلان شیء معیّن یا شیئی دیگر باشد، خطا ممکن است. در مرحلهٔ سوم ادراك محسوسات مشترك واقع است، یعنی محسوساتی که مشتقّ ازمحسوسات بالعرضی‌است که محسوسات مختصّ بدانها تعلّق دارد[3]: یعنی، مثلاً، حرکت و عِظَم که اعراضی‌ازمحسوسات مختصّه است ودر احساس آنها حدّاکثر امکان برای وقوع خطا حاصل است. امّا

۱) رجوع شود به‌مابعدالطبیعه کتاب گاما ۱۰۱۰ ب۲–۲۶ که ارسطو در آن تمایز ادراکات طبیعی را از ادراکات اکتسابی مقرر می‌دارد.

۲) محسوسات بالعرض خود همان اشیائی است که محسوسات مختصه اعراض آنها است. مثلاً، سفید که محسوس مختص‌است عرضی از پسر کلئون است که خودمحسوس بالعرض‌است(رجوع شود به کتاب‌دوم ۴۱۸ الف ۱۸ و کتاب سوم ۴۲۵ الف ۲۱).

۳) سفید محسوس مختص‌است، یعنی شیئی‌است که ما آنرا با احساس خاص بینائی ادراك می‌کنیم؛ کلئون محسوس بالعرض‌است، یعنی درآن‌موقع که ما شیء سفیدرنگی‌را باحساس خاص ادراك می‌کنیم بالعرض این‌احساس را نیز می‌کنیم که این شیء سفید رنگ کلئون‌است. یعنی درواقع خود اشیاء محسوس بالعرض‌است، وکیفیاتی که بآنها تعلق دارد و متعلق ادراك یکی‌از حواس اختصاصی واقع می‌شود محسوس خاص‌است، و بعضی‌از امور و احوال که ازمحسوسات بالعرض یعنی از خود اشیاء مشتق می‌شود، مانند حرکت و عظم، محسوسات مشترك است.

حرکتی که تحت تأثیر احساس بالفعل حاصل می‌شود[۱]، برحسب اینکه از کدام‌یک از این انواع سه‌گانهٔ احساس[۲] ناشی شده باشد مختلف خواهد بود. نوع نخستین، مادام که احساس حاضر باشد، درست است[۳]؛ دونوع دیگر[۴]، خواه درحضور احساس خواه در غیاب آن، خاصّه درموقعی که محسوس درفاصلهٔ دوری قرار دارد، می‌تواند نادرست باشد.— بنابراین، اگر تخیّل ۴۲۹ الف دارای صفت دیگری غیراز آنها که بیان کردیم نباشد[۵]، واگرخود همان باشد که ما گفتیم، درتعریف آن می‌توان گفت که حرکتی است که بوسیلهٔ احساس بالفعل تولید می‌شود. و چون بینائی عالی‌ترین حواسّ است [اسمی که برای]

۱) منظور همان حرکت ثانویه یعنی تخیل است.

۲) یعنی انواعی که هم اکنون مذکور شد و عبارت بود از: ادراك محسوس مختص، ادراك اعراض، و ادراك محسوسات مشترك.— حرکتی که تخیل را پدید می‌آوردو نتیجهٔ حرکت اولیهٔ احساس است، بنابر اختلاف ماهیت امر محسوسی که این حرکت اولیه یعنی احساس را موجب شده‌است، به‌انواع مختلف در می‌آید. هرگاه علت حرکتی که تصویر خیالی به‌دنبال آن آمده‌است محسوس مختص باشد در تمام مدتی که محسوس اصلی حاضر است تخیل ما صائب است، و اگر علت این تصویر احساس اعراض یامحسوس مشترك باشد مخصوصاً وقتی که محسوس از فاصلهٔ دوری ادراك شود صواب یاخطا درتخیل ما راه می‌جوید.

۳) نوع نخستین از حرکت ثانویه یعنی از تخیل.

۴) یعنی‌دونوع دیگر ازحرکت ثانویه‌و یادو نوع دیگر ازتصاویرخیالی.

۵) این‌صفات که برای‌تخیل بیان‌شده‌عبارت‌است‌از: تعلق‌آن به‌احساس، حضورآن در موجودات حساس و امکان وقوع خطا درآن.

تخیّل[درزبان یونانی آمده[1]] مشتقّ از اسم[یست که برای] نور[دراین‌زبان آمده[2]] است، زیرا که بینائی بدون نور ممکن نیست. و بسبب دوامی که تصاویر خیالی دارد، و مشابهتی که با احساسات از خود ظاهر می‌سازد، حیوانات بیشتر اعمال خود را تحت تأثیر آنها انجام می‌دهند، بعضی بسبب اینکه دارای عقل نیستند، — وآنها بهائمند، — و بعضی دیگر بسبب اینکه عقل آنها گاهی براثر شهوت یا بیماریها یا خواب تیره می‌شود: و این حال افراد انسان است.

درباب ماهیّت تخیّل و علّت آن[3] بهمین قدر اکتفا می‌شود.

---

۱) فنطاسیا Phantasia.

۲) فاوس Phaos.

۳) هم علت فاعلی و هم علت غائی.

۴

< عقل منفعل >

اینک در آن جزء از نفس نظر کنیم[۱] که نفس[۲] بوسیلهٔ آن می‌شناسد و می‌فهمد ، اعم از اینکه این جزء مفارق باشد[۳]، یا اینکه مفارقت آن، نه از لحاظ امتداد مکانی[۴]، بلکه تنها از لحاظ منطقی باشد. باید دید که این قسمت [از نفس] را چه فصل ممیّزی است[۵] و بالاخره تعقّل چگونه حاصل می‌شود.

---

۱) یعنی عقل در مقابل قسمتهای دیگری از نفس مانند تغذی و احساس و تخیل که تاکنون مطالعه کردیم و جملهٔ آنها جنبهٔ غیر عقلی نفس را می‌رسانید.

۲) ارسطو در کتاب اول نفس (۴۰۸ب۱۳) گفته‌است که بجای اینکه گفته‌شود: «نفس می‌شناسد و می‌فهمد» بهتر این است که بگوئیم: «انسان می‌شناسد و می‌فهمد» تا توجه به هیئت تألیفیهٔ حاصله از بدن و نفس یا ماده و صورت کرده شود.

۳) یعنی دارای وجودی مستقل از سایر قوای نفس و در نتیجه مجرد از خود بدن باشد (۴۰۳ — الف ۵). و بدین ترتیب مسألهٔ مفارقت و تجرد عقل مطرح می‌شود.

۴) منظور از مفارقت برحسب مکان (Selon le lieu) یا برحسب بعد (Selon l'étendue) استقلال واقعی و طبیعی آن‌است.

۵) یعنی تفاوت آن باسایر قوائی که تاکنون دیده‌ایم چیست؟

اگر تعقّل شبیه احساس باشد[۱]، فکر یا عبارت از انفعالی است[۲] که تحت تأثیر شیء معقول حاصل می‌شود یا درامر دیگری ازاین قبیل‌است. پس این قسمت ازنفس با اینکه قابل اخذ صورت‌است باید انفعال‌ناپذیر[۳] باشد؛ و بااینکه[بالفعل] خودآن صورت نیست بالقوّه همان باشد[۴]، و عقل نسبت به‌معقولات چنان باشد که قوّهٔ حاسّه نسبت به‌محسوسات‌است. بالتّبع عقل ازآن حیث که همه چیزرا می‌اندیشد باید بالضّروره، چنانکه‌آناکساگورس گفته‌است، عاری از مخالطت باشد[۵]، تا بتواند حکم کند، یعنی بشناسد؛

۱) چون هردو از قوای حاکمه‌است.

۲) چنانکه احساس خود چنین‌است.

۳) تا نتواند صوری راکه دریافت می‌دارددیگرگون سازد.

٤) عقل بالقوه همان چیزی‌است که بمعقول خود بالفعل چنـان است. احساس نیز در این‌مورد مانند عقل‌است، یعنی صورت شیء را بدون مادهٔ آن می‌پذیرد.

٥) دربارهٔ منظور ارسطو از اینکه گفته‌است عقل باید عاری ازمخالطت باشد مفسران اختلاف نظر یافته‌اند. فیلوپون و به‌تبع او طماس قدیس و سایر مدرسیون گفته‌اندکه منظور این‌است که عقل با ماده مخالطت ندارد، یعنی اعتقاد ارسطو این‌است که قوهٔ ناطقهٔ نفس‌از بدن مستقل‌است، و به همین‌سبب می‌تواند بعداز بدن باقی باشد. این تفسیر را می‌توان قبول داشت و آنچه بعداً درسطر ۲٤ و ۲٥ آمده‌است مؤید این معنی‌است. اما بعضی از مفسران جدید مخصوصاً هیکس Hicks، به‌سبب استشهادی که ارسطو به‌قول آناکساگورس کرده است، خواسته‌اندکه با رجوع به اوصافی که آناکساگورس برای عقل برشمرده‌است بیان ارسطو را تفسیر کنند و از این‌رو گفته‌اندکه منظور ارسطو این‌است که عقل با معقولاتی که آنها را می‌شناسد مخالطت ندارد.

زیرا که، اگر صورت خاصّ خود را نیز درجنب صورت خارجی پدیدار سازد، مانع صورت اخیر و معارض با تحقّق آن می‌شود[۱]. ازاینجا این‌نتیجه برمی‌آید که[عقل] نیز[۲] ماهیّت خاصی‌جز وجود بالقوّه ندارد. بدین‌ترتیب جزئی ازنفس که آنرا عقل می‌نامند(ومنظور من‌ازعقل چیزی‌است که نفس بوسیلهٔ آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد[۳])، قبل‌ازتفکّر هیچ‌گونه واقعیّت بالفعل نیست[۴]. نیز، به‌همین‌دلیل موجّه نیست که عقل‌را مخالط بابدن بدانیم زیرا اگرچنین می‌بود کیفیّت معیّنی از سردی یا گرمی درآن راه می‌یافت، یا اینکه حتّی، مانند قوّهٔ حسّاسه، آلتی می‌داشت[۵]؛ و حال‌آنکه، درواقع، عقل را هیچ‌آلتی نیست. بدین‌ترتیب باید قول کسانی را که گفته‌اند[۶] که

۱) یعنی شیئی که پذیرندهٔ صورتی‌است خود باید عاری‌ازصورت‌باشد.

۲) مانند احساس.

۳) راجع به‌فرق فکر نطقی‌و اعتقاد رجوع‌شود به‌حاشیهٔ مربوط به۴۲۷ ب۱۶ ازفصل سوم دفتر سوم.

۴) چنانکه می‌دانیم احساس‌نیز چنین‌است،مثلاً، بینائی‌خود هیچ گونه رنگی ندارد.

۵) هرگونه مخالطت عقل با بدن مستلزم آن‌است که کیفیتی محسوس برای عقل قائل شویم، و آلت جسمانی‌خاصی که مربوط باین کیفیت‌است بدان اختصاص دهیم ، چنانکه نفس به‌تمامی با بدن مخالط است و از این رو بدن به‌تمامی‌آلتی برای آن‌است درصورتی که عقل را آلتی نیست،و اگر چنین‌می‌بود آنرا نمی‌توانستیم قوهٔ محض بدانیم ،بلکه خود فعلیتی می‌بود.

۶) منظور افلاطون است، با اینکه اصطلاح مقر مثل برای نفس در

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

نفس مقرّ مثالها یا صورتها است پذیرفت، منتهی بااین قید که منظورنفس ناطقه باشد نه‌تمام نفس ، و صورتهای بالقوّه باشد نه‌صورتهای بالفعل. — امّا آنگاه که توجّه خودرا به‌اعضای حسّی و به خودِ حسّ معطوف سازیم به‌وضوح می‌رسد که انفعال‌ناپذیری[1] که در قوّهٔ حسّاسه است با آنچه در قوّهٔ عاقله است مشابه نیست. چه حسّ بعد از اینکه تحریک حسّی بسیار
۴۲۹ ب
قوی دریافت دارد دیگر قادر به‌ادراك نیست: مثلاً، به‌دنبال اصوات شدید صوتی را ادراك نمی‌کنیم ، و نیز به‌دنبال رنگها و بوهای قوی نمی‌توان [رنگی را] دید یا بوئی را [شنید] . ولیکن عقل، آنگاه که معقول قوی‌تری را اندیشیده است ، درست برعکس [احساس] ، قدرتِ آن به تفکّر در معقولات ضعیف‌تر کم نمی‌شود: [و این ازآن روست که] قوّهٔ حسّ مستقل از بدن وجود ندارد درصورتی‌که عقل از بدن جدااست. امّا عقل همینکه

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

هیچ یک‌ازمحاوراتی که‌از افلاطون در دست ماست دیده نمی‌شود. به هرصورت این قید که ارسطو بر کلام منسوب به‌افلاطون افزوده است ، یعنی فقط قسمت ناطقهٔ نفس را مقری برای مثالهای بالقوه دانسته‌است ، نه‌اینکه تمام نفس را مقری برای مثالهای بالفعل بشمارد ، نظر افلاطون‌را، به‌عقیدهٔ بعضی‌ازمفسران دیگرگون می‌سازد؛ اما ، به‌نظر بعض‌دیگر ، با توجه به‌اصل تذکر افلاطونی (Reminiscence) نمی‌توان گفت که افلاطون قائل به‌وجود فعلی صور عقلیه در نفس بوده‌است ، زیرا که دراین‌صورت نسیان آنها و لزوم تذکار مجدد آنها مفهومی نداشت (روبن ، اواخر فصل دوم از قسمت پنجم کتاب ارسطو) .

۱) شاید صحیح‌تر آن‌باشد که بجای انفعال‌ناپذیری فعل‌ناپذیری بگوئیم.

یکی از معقولات گردید، به‌همان معنی که کسی را که بالفعل عالِم است عالِم می‌گوئیم (و این در موقعی است که عالِم بنفسه بتواند به‌فعلیّت مرور کند)[۱] حتّی در آن موقع نیز عقل به‌نحوی از انحاء بالقوّه است، منتهی نه بدان نحو که قبل از آموختن و یافتن بود؛ وهمچنین[۲] عقل در این موقع قادر است که خود را نیز بیندیشد[۳].

چون مقدار غیر از ماهیّت مقدار است، وآب غیر از ماهیّت آب است (ودر بسیاری از اشیاء نیز چنین است، ولو در همهٔ آنها چنین نباشد،

---

۱) یعنی بعدازاینکه ملکه‌ای برای او حاصل شود و او بتواند به‌ارادهٔ خود علم خود را فعلیت بخشد.

۲) درفصل پنجم از دفتر دوم ارسطو انواع مختلف قوه و فعل را تمییز داده و این انواع مختلف را بر احساس تطبیق کرده‌است. اینکه می‌گوید که عقل نیز به همان ترتیب می‌تواند به‌دومعنی بالقوه باشد: عقل را در قبال معقولات اولاً بدین معنی بالقوه می‌گوئیم که طفل استعداد تحصیل تصوراتی را که هنوز بدست نیاورده‌است دارد، و چنین استعدادی که نوع اول از قوه‌است منتهی به‌حصول ملکه می‌گردد. این ملکه که عقل را درقبال معقولات حاصل می‌شود نسبت به‌مرحلهٔ بعدی که این معقولات درآن فعلیت به‌معنی اخص پیدا می‌کند، یعنی عقل خود هر وقت که بخواهد به‌معقولات فعلیت می‌بخشد، بالقوه است. اما عقل درفعل تعقل جزهمان صورتی که بدان می‌اندیشد نیست، به‌طوری که می‌توان گفت که همان صورت‌است که خود را می‌اندیشد.

۳) بعضی‌از مترجمین‌عرب (محمد عبدالهادی‌ابوریده در مقدمهٔ بر رسالهٔ عقل کندی) بجای کلمهٔ «همچنین» کلمهٔ «بلکه» آورده‌اند و آن را با متن یونانی مطابق‌تر دانسته‌اند. م.)

زیرا که در بعضی از آنها [شیء و ماهیّت آن هردو] یک چیزند)[1]، و به همین سبب راجع به ماهیّت گوشت و خود گوشت با قوای مختلف حکم می‌کنیم، و یا بهتر آنکه بگوئیم < با قوّهٔ واحد >، [منتهی] به انحاء مختلف حکم می‌کنیم[2]. زیرا که گوشت مستقلّ از مادّه وجود ندارد، بلکه مانند

۱) راجع به‌امتیاز شیء از ماهیت آن رجوع شود به‌مابعدالطبیعه (فصل چهارم و فصل ششم - از کتاب زتا)، و راجع به‌اشیائی که ماهیت آنها با خودشان یکی‌است رجوع شود به (فصل یازدهم ازهمان کتاب ۱۰۳٦ الف ۳۳ به‌بعد). — ارسطو می گوید که در اشیائی که وحدت عرضی دارند، مثلا مانند انسان سفید یا سقراط موسیقی‌دان، و همچنین در موجوداتی که باتحقق‌صورتی در ماده‌ای به‌وجود آمده‌اند، یعنی اشیاء جزئی‌و اشخاص فردی، شیء موجود از ماهیت آن جدا است؛ یعنی، مثلاً، سقراط با انسانیتی که در سقراط است یکی نیست. اما شیئی که فی‌نفسه وجود دارد، مثل خیر مطلق یا حی مطلق، با ماهیت خود یکی‌است (مابعدالطبیعه زتا ٦).

۲) تفسیر این قطعه مقرون به‌اشکالات عمده‌ایست، و مفسران در باب معنی کلی استدلال ارسطو اتفاق ندارند. ساده‌ترین تفسیرات از ثامسطیوس Themistius و سیمپلیکیوس Simplicius است که قسمت عمدهٔ آنرا هیکس نیز پذیرفته‌است. ارسطو می گوید: قوهٔ حساسه برای ادراک شیء متعین، یعنی شیئی که مرکب از ماده و صورت‌است مانند گوشت، کافی‌است، اما ادراک ماهیت، یعنی‌مثلاً صورت گوشت، ناشی‌از قوهٔ دیگری‌است، و آن عقل‌است که یا صورتی را که در ماده‌است و یاصورتی را که جدا از ماده‌است اخذ می کند. اما به‌سبب وحدت اصلیه‌ای که در نفس‌است بهتراست که بگوئیم قوهٔ واحدی است که ازیک‌طرف در احساس واز طرف دیگر درعقل به‌دو نحو مختلف عمل

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

فطوست[1]، صورتی معیّن برای مادّه‌ای معیّن است[2]. بنابراین دربارهٔ سرد و گرم، و همچنین دربارهٔ کیفیّاتی که گوشت نسبت[3] معیّنی از آنها است، بوسیلهٔ قوّهٔ حسّاسه حکم می‌کنیم. برعکس، دربارهٔ ماهیّت گوشت بوسیلهٔ قوّهٔ دیگری حکم می‌کنیم، که یا خود جدا از قوّهٔ سابق است، یا باآن قوه همان رابطه را دارد که بین خطّ منکسری که مستقیم شده است با خود خطّ منکسر برقرار است[4]. — همین طور در مورد امور منتزع[5]، خطّ مستقیم

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

می‌کند، و عقل تنها از آن حیث که مفارق و مجرداست صورتهای مجرد از ماده را دریافت می‌دارد. همان‌طورکه اگر قوهٔ حسی‌مشترکی‌برای ادراك سفید و شیرین نداشتیم‌قادر به‌ادراك فرق سفید و شیرین نمی‌شدیم، اگر قوهٔ واحدی برای شناختن شیء و ماهیت آن نداشتیم تمییز این دو از یکدیگر برای ما امکان نداشت، یعنی نمی‌توانستیم صورت شیء را از خود شیء که مرکب از ماده و صورت‌است بازشناسیم.

---

۱) فطوست Camus خمیدگی بینی‌است، ودر اقوال ارسطو برای تمثیل صورتی که در ماده تحقق یافته‌است شایع و مستعمل است (مابعدالطبیعه کتاب اپسیلون ۱۰۲۵ب۲۲ وکتاب زتا ۱۰۳۰ب ۸).

۲) برعکس‌ماهیت گوشت که امری غیرمادی‌است، یعنی‌تنها صورت‌است.

۳) منظور نسبت ترکیب یاجهت امتزاج Raison de melange است.

۴ـ تشبیه مبهمی‌است که موجب اختلاف نظر در تفسیر گردیده‌است، ثامسطیوس که تفسیر اورا برمطلب سطر ۱۳ پذیرفتیم دراین‌باره می‌گوید که عقل آنگاه‌که صورتها را فی‌نفسه می‌شناسد، مانند خط مستقیم (یاخط منکسری

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

[یا سطح مستوی] مانند فطوست‌است، زیرا که منضمّ به کمّ متّصل‌است[۱]. امّا ماهیّت‌آن، لااقلّ اگر ماهیّت خطّ مستقیم غیرازخودآن خطّ باشد، چیز دیگری‌است[۲]، و مثلاً می‌توان آن را ثنائی[۳] فرض کرد: پس، بوسیلهٔ قوّهٔ دیگری، یا بهتر آنکه بگوئیم، به‌نحو دیگری <ازهمان قوّهٔ واحد> است که آنها را تمیز می‌دهیم[۴]. بنابراین، چون اشیائی <که متعلّق معرفت است> به‌طور کلی[۵] قابل مفارقت از مادّهٔ خویش‌است درمورد اعمال‌عقل

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

که مستقیم شده‌است) بسیط است،و آنگاه که اجسام متعین، یعنی مرکب از صورت و ماده، را ادراك می‌کند، مانند خط منکسر مرکب‌است.

۵- رجوع شود به‌فصل اول از دفتر اول۴۰۳ب۱۵ و حاشیهٔ مربوطه. - امور منتزع مثل مفاهیم ریاضی.

۱) منظور این‌است که مفاهیم ریاضی نیز ماده‌ای دارد که مادهٔ منطقی یا معقول‌است، مثلاً مادهٔ خط مستقیم (یاسطح مستوی) کم متصل یا امتداد مکانی‌است، و صورت خط مستقیم (یا سطح مستوی) مثال «دو» است چنانکه مادهٔ فطوست بینی و صورت آن خمیدگی‌است. برای توضیح این‌مطالب رجوع شود به‌مابعدالطبیعه کتاب زتا ۱۰۳۶ب۱۱.

۲) یعنی چیزی غیر از خط مستقیمی‌است که منضم به کم متصل باشد.

۳) Dyade این عقیدهٔ خاص فیثاغوریان و افلاطون است که یک را نقطه و دو را خط و سه را سطح و چهار را حجم می‌دانند.

۴) رجوع شود به‌حاشیهٔ مربوطه به۴۲۹ب۱۴.

۵) یعنی چه در اشیاء محسوس و چه در مفاهیم ریاضی.

نیز چنین است[۱].

امّا این اشکال را می‌توان پیش آورد که اگر عقل بسیط و نامنفعل است، و چنانکه آناکساگورس گفته است[۲]، هیچ وجه مشترکی با هیچ چیز ندارد، چگونه می‌تواند تفکّر کند، زیرا که تفکّر عبارت از حصول انفعال معیّنی است؟ ودر واقع، از حیث تعلّق ماهیّت مشترکی به‌دو عامل است که گوئی یکی از آن‌دو فاعل و دیگری منفعل می‌شود[۳]. — مسألهٔ دیگر این‌است که آیا عقل خود معقول است؟ چه [از دوحال بیرون نیست] : یااینکه باید عقل به معقولات دیگر [نیز] تعلّق داشته باشد، و آن درصورتی است که معقولیّت عقل به سبب چیز دیگری جز خود عقل نباشد و همچنین معقول از حیث نوع شیء واحدی باشد؛ و یااینکه باید عنصری خارجی که باعقل

۱) چنانکه قبلاً دیده‌ایم بااحساس کیفیات اشیائی‌را که مرکب‌ازماده و صورت‌است ادراك می‌کنیم ، ولیکن با عقل ، چنانکه مفسران یونانی بیان کرده‌اند ، صوری را که تعلق به‌مواد معینی دارد (مثل فطوست) ، یا صوری را که مفارق از مواد معینی‌است (مثل خمیدگی بطور کلی) ، ادراك می‌کنیم و بهرصورت بهتر آن‌است که بگوئیم که این هردو یک قوه‌است، منتهی این‌قوه به‌دو نحو مختلف عمل می‌کند، زیرا که در حقیقت نمی‌توانیم‌آنها را دوقوه‌ای که واقعاً بایکدیگر اختلاف و تمایز دارند بشماریم.

۲) قطعهٔ ۱۲ د.

۳) فعل‌و انفعال مستلزم این‌است که در بین شیء فاعل‌و شیء منفعل ازحیث جنس مشارکت باشد وازحیث نوع اختلاف. برای تفصیل مقال‌مراجعه شود به کتاب کون و فساد ، I ، ۷ ، ۳۲۳ب ، ۲۹.

آمیخته‌است آن‌را معقول گرداند، چنانکه درمعقولات دیگر چنین‌است[۱].-
آیا بهتر نیست[۲] که قسمی را که سابقاً درانفعال تمیز داده وحصول آن قسم
از انفعال را براثر یک عنصر مشترك دانسته‌ایم از سر گیریم، و بگوئیم که
عقل بالقوّه، به‌نحوی، همان معقولات‌است، ولیکن بالفعل، قبل‌ازاینکه تفکر
کند هیچ کدام ازآنها نیست؟ وآن را باید مانند لوحی دانست که هیچ چیز ۴۳۰ الف
بالفعل نباشد[۳]: این حالت درست همان است که عقل را حاصل است[۴].—

۱) اگر عقل و معقول با همدیگر وحدت داشته باشند دو فرض پیش می‌آید: یااینکه عقل، بنفسه‌و بدون احتیاج به‌سبب دیگری جز خودآن، معقول است، ومعقول نیز از نوع واحدی‌است؛ دراین‌صورت‌لازم می‌آید که همان‌طور که عقل معقول‌است معقول نیز عقل باشد، یا به‌عبارت دیگر، تمام معقولات یعنی هرآنچه به‌عقل در می‌آید، خود دارای عقل‌باشد، یعنی معقولات همگی‌بتوانند تفکر کنند. و یااینکه عقل به‌سبب یک عنصر خارجی که همواره درآن حاضر و مستقر است معقول باشد، چنانکه در مورد معقولات دیگر نیز چنین است؛ دراین‌صورت صفت خلوص و بساطت که آناکساگورس در عقل تمییز داده و در همین فقره ازمتن اشاره بآن شده‌است از میان می‌رود.

۲) جوابی است که ارسطو به مسألهٔ اول می‌دهد، و آن این بود که عقل هرگاه نامخالط و نامنفعل باشد چگونه می‌تواند خود را بیندیشد؟ قبلاً گفتیم (۱۷ ٤ب۲-۵) که انفعال بردوگونه‌است؛ و اینک گوئیم اشتراك عقل بالقوه بامتعلق آن دراین‌است که عقل قادراست که بالفعلیتی که استعداد خاص خود آن حاصل می‌کند به‌صورت متعلق خود درآید؛ بدین‌ترتیب انفعال عقل استعدادی‌است که خود آن برای فعلیت یافتن دارد.

۳) بدین ترتیب لوح بالقوه همان حروف است، یا به تفسیر اسکندر نانوشتهٔ لوح بالقوه همان حروف‌است.

٤- یعنی عقل نیز بالقوه همان معقولات‌است نه بالفعل.

بعلاوه[1] عقل خود معقول است، همان طور که معقولات چنین است[2]. چه، در مورد واقعیّات غیر مادّی در بین اندیشنده و اندیشیده یگانگی است، زیرا که علم نظری و آنچه معلوم این علم است هردو یک چیزاست (امّا این که بچه سبب همواره نمی‌اندیشیم بحثی است که [برای موقع دیگری] باقی می‌ماند)[3]. برعکس[4]، دراشیائی که مشتمل برمادّه‌است هرکدام ازمعقولات

۱) جواب ارسطو به مسألهٔ دوم مطرح می‌شود و آن این بود که عقل چگونه می‌تواند متعلق خاص خود باشد؟ دراینجا دوحالت پیش می‌آید: یاآنچه معقول عقل است غیر مادی است، یعنی از امور بسیطهٔ اولیهٔ غیر منقسمه، یا به‌عبارت دیگر، معقول بالفعل است؛ در این صورت بین عقل و معقول اتحاد حاصل است، یعنی تفکر، اعم از اینکه انسانی یا الهی باشد (مابعدالطبیعه لاندا ۱۰۷۲ ب۲۰)، همینکه معقول را دریافت، خودرا می‌اندیشد، به‌عبارت دیگر، در همان‌تماسی که بامتعلق خود می‌گیرد و آن‌را می‌اندیشد، خود نیز معقول می‌شود.

۲) یعنی معقول است.

۳) اگر عقل همان معقول‌باشد چون عقل همیشه درنزد خود حاضراست می‌باید همیشه بالفعل در حال اندیشیدن راجع به‌معقول باشد؛ پس چرا چنین نیست؟ یعنی چرا عقل دائماً در حال اندیشیدن نیست؟

۴) حالت دوم از مسألهٔ دوم اینکه: اشیاء مادی، یعنی صوری که در مواد معین تحقق دارد، تنها بالقوه معقول‌است. مگر اینکه عقل آنها را به‌معقولات بالفعل تغییر دهد، یعنی‌از ماده خود تجرید نماید. ازاین‌رو این قبیل معقولات عقل نمی‌توانندبود زیرا که در عمل تعقل عقل فقط در موقعی بامعقول یکی‌است که این معقول بالفعل باشد. خلاصهٔ کلام در مورد اتحاد عقل و

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

فقط بالقوّه جای دارد. وازاینجا برمی‌آید که به‌این‌معقولات عقل نمی‌تواند تعلّق گیرد (زیرا که عقل قوّه‌ای برای این قبیل اشیاء جز با خروج آنها از مادّهٔ خودشان نیست)، درصورتی‌که معقولیّت به‌خود عقل [همچنان] تعلّق خواهد داشت.

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

معقول این‌است: اگر معقولات مجرد را درنظر بگیریم عقل معقول‌است و معقول نیز عقل‌است؛ ولیکن اگر منظور ما تعقل اشیاء مادی باشد عقل معقول‌است اما معقول عقل نیست، مگر در موقعی که عقل این‌معقولات بالقوه را که در اشیاء مادی‌است فعلیت بخشد ومعقول بالفعل گرداند.

۵

< عقل فعال[1] >

امّا چون، در تمـام طبیعت[2]، نخست چیزی را کـه مادّه‌ای برای

---

۱) ارسطو اصطلاح عقل‌منفعل را فقط یکبار در اوایل همین فصل (۴۳۰-الف ۲۴) بکار برده ولیکن در هیچ‌موردی عنوان عقل فعال را بمیان نیاورده است، و تمییز این دو صورت عقل از یکدیگر و تسمیهٔ یکی از آندو به‌عقل فعال از مفسران آثار او است.

۲) در جهان زیر ماه هرگونه تولیدی بعمل آید، اعم از تولید طبیعی یا صناعی، مادهٔ تولید و علت فاعلی آن از همدیگر متمایزاست: به‌همین‌سبب این دو عامل باید در نفس ناطقه نیز وجود داشته باشد. — عاملی که علت فاعلی‌است چه می‌تواند بود ؟ برحسب اصل کلی که در مابعدالطبیعه کتاب تتا ۹ ۱۰۴ آمده‌است وجود بالقوه نمی‌تواند فعلیت یابد، مگر اینکه تحت تأثیر وجود دیگری که خود بالفعل است قرارگیرد. عقل‌منفعل چون قوهٔ محض‌است بنفسه نمی‌تواند چیزی را بیندیشد بلکه باید تحت تأثیر معقولات فعلیت یابد. اما معقولات خود نیز وجود بالفعل ندارد بلکه در ضمن آنچه متعلق احساس‌و تخیل‌است واقع‌است. ازاین‌رو عقلی‌را باید قبول‌داشت که معقولات را از اشیاء حسی و تصاویر خیالی بیرون آورد و فعلیت آنها را تحقق بخشد، و این همان عقل فعال‌است که نسبت آن به‌معقولات مانند نسبت نور به‌مبصرات است یعنی معقول را قابل ادراك شدن می‌سازد.

هرمقوله است[۱] (وهمان است که بالقوّه تمـام اشیاء این مقوله است)[۲] تمیز می‌دهیم، سپس چیز دیگری را [می‌شناسیم] کـه چون مولّد همهٔ آنهـاست علّت و فاعل است، و این همان وضعی است که صنعت نسبت به‌مادّهٔ خود مثالی برای آن است[۳]، واجب است کـه درنفس نیز قائل به‌چنین فصول ممیّزی باشیم . و، در واقع، از یک طرف، درآن عقلی را تمیز می‌دهیم کـه چون [خود] تمام معقولات می‌گردد مشابه مادّه است، و از طرف دیگر، عقلی را <که مشابه علّت فاعلی است> زیرا که همهٔ آنهارا احداث می‌کند، به‌اعتباراینکه ملکه[۴] ایست که مشابهت به‌نور دارد[۵]: زیرا که به‌یک معنی نور نیزرنگهای بالقوّه را به‌رنگهای بالفعل تغییر می‌دهد. وهمین‌عقل است‌که

۱) Genre که معنی دقیق آن جنس است ، ولی دراینجا منظور ارسطو از جنس اجناس عالیه یعنی مقولات می‌باشد.

۲) ماده بالقوه تمام اشیائیست که واقع در تحت یک مقوله‌است،ولیکن بالفعل هیچیک ازآنها نیست.

۳) این رای از آراء اصلی ارسطو است که‌درطبیعت مانند صنعت عمل می‌شود، یعنی غایتی هست و صورتی بر ماده حمل می‌شود.

۴) ملکه Habitus بدین‌معنی که درمقابل عدم Privation واقع است نه بدان معنی که مرحلهٔ اول از فعلیت است.

۵) رجوع شود به‌همین کتاب۴۱۸ب۱۲— منظور این‌است که‌رنگها در تاریکی فقط وجود بالقوه دارد، وبرعهدهٔ نور است که وجود بالقوهٔ آنهارا فعلیت بخشد. به‌همین ترتیب معقولات نیز فقط دارای وجود بالقوه است، و برای فعلیت دادن به‌معقولات بالقوه عقلی ضرورت دارد که اصطلاحاً آنرا عقل فعال نامیده‌اند.

چون بالذّات فعل‌است[۱]، مفارق[۲] و غیر منفعل و عاری از اختلاط است؛ زیراکه هموازه فاعل اشرف از منفعل، ومبدأ اشرف ازمادّه‌است[۳]. علم بالفعل با متعلّق خود یکی‌است[۴]؛ برعکس، علم بالقوّه درفرد برحسب زمان مقدّم است[۵]، ولیکن مطلقاً حتّی برحسب زمان هم مقدم نیست، و نمی‌توان گفت که این عقل گاهی می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد[۶]. و فقط وقتی که

۱) یعنی از هرگونه انفعال و ماده‌ای عاری است، درصورتی که عقل منفعل، که در عمل تعقل به‌صورت معقولات در می‌آید، بالقوه تمام معقولات است، واز همین رو فعل محض نمی‌تواند بود.

۲) عقل فعال بالفعل مفارق از بدن‌است. صفت مفارقت (این کلمه را مفارقت پذیری هم می‌توان ترجمه کرد) و عدم انفعال و عدم مخالطت را، که در فصل پیش ارسطو مطلق به‌عقل نسبت داده بود، اینک مختص و محدود به‌عقل فعال می‌گرداند.

۳) عقل منفعل، که بالقوه تمام معقولات‌است، تابع عمل عقل‌فعال‌است وعقل فعال ازآن حیث که فعال‌است اشرف از عقل منفعل‌است، زیرا که عقل منفعل تحت تأثیر و فعالیت عقل‌فعال فعلیت می‌یابد. مبدأ (Principe ارخیه) اعم از علت فاعلی یا غائی‌است، و مبدأ حرکت بدین‌معنی برتر از ماده‌ایست که متحرك بدین مبدأ است.

۴) مابعدالطبیعه فصل نهم از کتاب لاندا. عقل فعال فعلیت است؛ اما نباید تصور کرد که این فعلیت درمعقول به‌حال بالقوه‌است، زیرا که درعقل فعال بین عقل‌و معقول اتحاد وجود دارد.

۵) یعنی مقدم برعلم بالفعل‌است، و بنابراین علم بالقوه ازعلم بالفعل متمایز است؛ و چون علم بالفعل با متعلق خود یکی‌است، علم بالقوه از متعلق علم نیز متمایزاست.

۶) مابعدالطبیعه ۱۰۴۹ ب۱۷ از کتاب تتا. — از لحاظ واقعیت فعل

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

مفارق[۱] شود چیزی جزآنچه بالذّات همان است نیست[۲]،و تنها اواست[۳]که

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

همیشه مقدم برقوه است ، و علم بالفعل مقدم بر علم بالقوه و عقل فعال مقدم برعقل منفعل است؛ یعنی عقل بالفعل مسبوق به هیچ گونه قوه‌ای نیست. واینکه دربارهٔ عقل منفعل گفتیم (۴۳۰ الف ۵) که عقل همواره نمی‌اندیشد دربارهٔ عقل فعال نمی‌توانیم گفت.

۱) منظور مصنف را، بنابه‌تفسیر زابارلاوهیکس، می‌توان چنین دریافت که عقل‌فعال به‌طور انتزاعی ازعقل منفعل مفارق می‌شود، وتنها دراین‌صورت است که اوهمان ذات خویش‌است، وبین خود او و ماهیت او هیچ گونه تمایز نیست. اما این فرض را نیز می‌توان کرد که ارسطو مفارقت واقعی‌را برای عقل فعال منظور داشته‌است تابتواند آن‌رامتعالی Transcendant وفناناپذیر بداند.

۲) می‌توان بدین‌ترتیب نیز ترجمه کرد که: « این عقل فقط وقتی که مفارق باشد همان‌است که بالذات چنانست ».

۳) مرجع ضمیر «او» همان «طبیعت‌ذاتی» است. ماهیت عقل فعال‌تنها چیزی‌است که در وجود ماجنبهٔ ازلی‌دارد. — راجع به‌عقل‌فعال غوغای زیادی برخاسته که تاکنون فرونشسته‌است. برطبق‌نظر اسکندرکه زابارلاZabarella نیز از او تبعیت کرده عقل فعال خداست ، که ازآن حیث که معقول اول است (مابعدالطبیعه لاندا ۱۰۷۲ الف ۲۶—۳۲) منشأی برای هرگونه معقولیت در تمام معقولات دیگراست ؛ ودر همان حال که عقل منفعل را فعلیت می‌بخشد معقول بالقوه را نیز معقول بالفعل می‌کند. اما این تفسیر را، چنانکه از قدما طوماس قدیس و از متأخرین راس پی برده‌اند، نمی‌توان قبول داشت. زیرا که بانتایجی که از کتاب لاندا برمی‌آید، و درآن ارسطو خدارا وجودی می‌داند که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

فناناپذیر و ازلی است[۱]. (مع ذلک چون این عقل نامنفعل است، یادآوری برای ما حاصل نیست، درصورتی که عقل منفعل فسادپذیراست)[۲]؛ وبدون

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

فقط دربارهٔ خود می‌اندیشد، منافی‌است. از طرف دیگر، چنانکه پیداست، عقل فعال درنفس انسان که از وحدت برخورداراست جای دارد، و مفارقت آن از نفس نیز وحدت نفس رازیان نمی‌رساند (رجوع شود به‌سطر ۱۳ و حاشیهٔ مربوطه) وهمین کلمه‌ای را که دال برمفارقت‌است می‌توان هم مفارق وهم مفارقت‌پذیر معنی کرد، و اگر آن را مفارقت‌پذیر بگوئیم ضمناً قائل شده‌ایم که‌او درنفس‌است، منتهی می‌تواند، خواه از راه انتزاع، خواه به‌طور واقعی، ازان مفارقت جوید. در واقع عقل فعال را می‌توان مرتبه‌ای از سلسلهٔ موجودات که از موجودات سفلی تاافلاک و بالاخره تاخدا امتداد دارد دانست.— اما تفسیری که‌ابن رشد ازان کرده‌است و عقل فعال‌را همان عقل الهی که در نفس انسان حاضر است دانسته بدین سبب مردوداست که ارسطو درکتاب لاندا تعالی خدارا به‌تأکید تمام بیان کرده، ودر جای دیگر (کون و فساد ۷۳۶ب۲۷) نیز گفته‌است که عقل بالفعل از خارج به‌بدن‌جنین می‌آید، یا به‌عبارت دیگر، از در وارد می‌شود. وچون‌رأی ارسطو در الهیات بارأیی که مشابه بااعتقاد به‌حلول خدا در انسان باشد منافات بسیار دارد نمی‌توان‌عقل‌فعال‌رادرمذهب‌ارسطو بمعنی‌خدادانست.

۱) درمورد فناناپذیری عقل‌فعال می‌توان به‌کتاب لاندا ازمابعدالطبیعه ۱۰۷۰ الف ۲۴، و یادداشت مفیدی از رودیه Rodier در اخلاق نیقوماخس (X ۱۱۷—۱۱۸) مراجعه کرد.

۲) تفسیر قطعه‌ای که در بین هلالین واقع است بسیار دشوار است. اینک تفاسیر مشهوری که از آن به‌عمل‌آورده‌اند: الف — نظر پلوتارخس‌آتنی

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

عقل هیچ چیز نمی‌اندیشد[۱].

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

مبنی براینکه منظور از این قطعه خطاها و قصورهای حافظه است که دراوان پیری به فزونی می‌رود. ب — نظر ثامسطیوس و سیمپلیکیوس وروديه، مبنی براینکه ارسطو می‌گوید که مابعدازمرگ خاطره‌ای ازحیات گذشتهٔ خود محفوظ نمی‌داریم. ج— نظر ترندلنبورگ Trendelenburg و بیهل Biehl وسوسمیهل Susemihl ، مبنی براینکه ما در حیات کنونی خاطره‌ای از وجود قبلی خویش نداریم. د — نظر هیکس مبنی‌براینکه هیچ گونه خاطره‌ای برای تفکر ازلی که متعلق عقل‌فعال‌است مفهوم ندارد،و بااین‌تعبیر این‌جمله‌را می‌توان به‌سطر ۲۶ ارتباط داد که درآن گفته بود که عقل‌فعال همواره می‌اندیشد؛ یعنی‌چون عقل فعال جاودانه درحال تفکر بالفعل است قوه حافظه که منظور ازآن یادآوری افکاری‌است که بالفعل در نزد ماحاضرنیست برای‌او مفهومی‌ندارد. از این‌اقوال می‌توان قول دوم را ترجیح داد، و چنانکه راس در مقدمهٔ خود برمابعد الطبیعه (ص CXLVII) گفته و قول ارسطو در کتاب نفس (۴۰۸ب۲۴—۳۰) مؤید آن‌است حافظه بعدازمرگ بجا نمی‌ماند؛ زیرا که عقل بالفعل غیرمنفعل است و هیچ گونه اثری از گذشت زمان یا از احوال زندگی حاصل نمی‌کند، درصورتی که عقل منفعل که می‌تواند به‌صورت معقولات درآید تأثیر اوضاع و احوال را می‌پذیرد، و به همین سبب با مرگ فرد زوال می‌یابد.

۱) این جملهٔ اخیر: «بدون عقل هیچ چیز نمی‌اندیشد» به‌طرق مختلف قابل تأویل‌است: الف ـ بدون عقل منفعل عقل فعال هیچ چیز را نمی‌اندیشد.

ب — بدون عقل فعال عقل منفعل هیچ چیز را نمی‌اندیشد.

ج — بدون عقل‌منفعل هیچ چیز نمی‌اندیشد.

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

د ــ بدون عقل فعال هیچ چیز نمی‌اندیشد. این معنی اخیر را که مطابق با تفسیر راس‌است تریکوقبول کرده‌وبه همین‌سبب ترجمهٔ خودرا نیز به همان‌طریق آورده و گفته است که این جمله را می‌توان خلاصه‌ای از تمام فصل دانست، واز همین رو جمله‌ای را که قبل ازآن است باید به‌عنوان جملهٔ معترضه در بین هلالین جای داد.

٦

<اعمال عقل : تعقل مرکبات و تعقل بسائط.>

تعقّل بسائط نسبت به‌اموری حاصل می‌شود که وقوع خطارا درآنها موردی نیست[1]. امّا اموری که قابل خطا و صواب است مرکّب از مفاهیمی است که گوئی با هم مفهوم واحدی را صورت پذیر می‌سازد[2]؛

---

۱) نظر ارسطو راجع به‌حقیقت و خطا در کتاب عبارت، ۱۶ الف، ۸، و کتاب مابعدالطبیعه، گاما، ۷، وابسیلون، ٤، بیان شده‌است. دراین سه‌مورد ارسطو اکتفا بدین می‌کند که حقیقت را فقط از احوال فکر بداند (ابسیلون ۱۰۲۷ب‌ه ۲)،وخطارا حاصل از ارتباطی ناقص و مغلوط، دربین عناصر بسیطی که طبایع مرکب را صورت‌پذیر می‌سازد، بشمارد؛ برحسب این رأی حقیقت فقط مفهوم منطقی پیدا می‌کند وبحث راجع بدان از حدود مابعدالطبیعه خارج می‌شود و اطلاق آن بر اشیاء نامنقسم ممکن نمی‌آید. اما در کتاب تتا، که مسألهٔ خطا را از سر می‌گیرد، تعمق بیشتری نشان می‌دهد، و می‌گوید که اگرچه حقیقت، همواره در رابطه‌ایست که در فکر ما برقرار می‌شود، رابطهٔ فکری باید بارابطهٔ وجودی مطابقت داشته باشد. اما ذوات بسیط نامنقسم که با شهود ادراك می‌شود فقط می‌تواند متعلق جهل باشد نه متعلق خطا. — مدرسیون قرون وسطی نیز همین نظریهٔ ارسطو را قبول داشته‌اند.

۲) نه‌اینکه فقط به‌همدیگر انضمام یافته و هرکدام ازآنها امتیازخاص خود را نیز محفوظ داشته باشد.

همان‌طور که، به‌قول آمپدکلس[۱]، «آنجا که بسیاری ازسرهای بی‌گردن برآمده بود» سپس براثردوستی بهم پیوست، این‌مفاهیم‌نیز که نخست جدا ازیکدیگر بود[۲] بهم‌آمیخته می‌شود: مثلاً دو مفهوم اندازه ناپذیر و قطر [مربّع] چنین است[۳]. درمورد امور گذشته و آینده، زمان مانند عنصری علاوه [برخود آن امور] درترکیب آنها دخیل می‌شود. در واقع[۴]، خطا همیشه درترکیب ۴۳۰ب
قرار دارد: زیرا که حتّی اگرتصدیق کنیم که سفید ناسفیداست، ناسفید را درترکیب وارد ساخته‌ایم[۵]. تمام این ترکیبات را تقسیم نیز توان نامید[۶]. امّا

---

۱) قطعهٔ ۵۷ د.

۲) یعنی مفاهیم نامنقسم.

۳) دو مفهوم «اندازه ناپذیر» و «قطر مربع» که از هم جدا بوده و هرکدام معنی دیگری داشته‌است، بهم پیوسته‌ومفهوم واحدی را پدید آورده است که اندازه ناپذیری قطر باشد. و این‌معنی واحد، یعنی اینکه می‌گوئیم که قطر مربع اندازه ناپذیراست، بالفعل واحدی از تعقل قابل ادراک‌است. منظور از اندازه ناپذیری قطر که مثال شایعی در اقوال ارسطوست این است که قطر مربع را با ضلع آن نمی‌توان پیمود، زیراکه ضلع مربع باید به‌ضریب اصم برسد تا قطر آن بدست‌آید ($d=a\sqrt{۲}$) و چنین چیزی موهوم‌است.

۴) این جمله مستقیماً به‌سطر ۲۱ مربوط می‌شود و عبارت وارده در بین آن دو را می‌توان معترضه دانست ودر بین هلالین قرار داد.

۵) یعنی شیئی را که سفید است به خطا ناسفید گفته‌ایم، و همینکه ناسفید به‌آن شیء تعلق ندارد دلیل برآن است که ترکیب ناسفید با آن شیء خطابوده‌است، و خطا تنها درترکیب مکان دارد؛ زیراکه سفیدو ناسفیداشیاء

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

به‌هر ترتیب ، خطـا یا صواب تنهـا دراینکه کلئون سفیداست نیست ، بلکه دراین نیز که سفید بود یاسفید خواهد بود وارداست[1]. ومبدأی که وحدت ـ بخش همهٔ این ترکیبات‌است[2] عقل‌است.

اینک گوئیم که چون شیء نامنقسم به‌دو معنی می‌آید که یکی ازان‌دو نامنقسم بالقوّه و دیگـری نامنقسم بالفعل است ، هیچ مانعی نیست کـه آنگـاه که راجع به‌طول فکر می‌کنیم ، فکـر ما راجع به شیء نامنقسم (چه طول بالفعل نـامنقسم است) در زمـان نامنقسم باشد : و در واقع ،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

بسیطی‌است که خود نه‌خطا می‌تواند بود و نه‌صواب. مراجعه به‌مابعد الطبیعه کتـاب گاما ۱۰۱۱ ب ۲٦ نمائید که ارسطو در آن می‌گوید : اگر بگوئیم وجود موجود نیست ، یا لاوجود موجوداست، خطااست،واگر بگوئیم که‌وجود موجوداست ، یا لاوجود موجود نیست ، درست‌است. ولیکن دربارهٔ خود وجود یا لاوجود خطا و صواب بی‌معنی است. در تأیید کلام او می‌توان از رسائل سوفسطائی (۲٦۳ ب و ۲٤۰د — ۲٤۱ الف) و کراتولوس (۳۸۵ ب) نیز استشهاد کرد .

٦) عمل ذهنی که بوسیلهٔ آن اشیاء بسیط را دریک شیء مرکب بهم می‌پیوندیم همان عملی‌است که بوسیلهٔ آن‌اشیاء مرکب را به‌عناصر بسیط خود تقسیم می‌کنیم، یعنی‌درهردو مورد حکمی‌اعم از ایجابی یاسلبی‌صادر می‌کنیم ودر نتیجه پای حقیقت یا خطائی را به‌میان می‌آوریم.

۱) یعنی، خواه در مرکبات ، خواه در بسائط، حکم درست یانادرست تنها دراین نیست که محمولی را به‌موضوعی اسناد کنیم ، بلکه باید مفهوم زمان را نیز درآن وارد سازیم .

۲) اعم ازاینکه خطا یا صواب باشد.

به‌همین نحواست که طول و زمان منقسم یا نامنقسم‌است[۱].ــ بنابراین نمی‌توان گفت که ذهن، درهر نیمه از زمان، دربارهٔ کدام جزءِ ازطول فکرمی‌کند. چه، تاتقسیم بعمل نیامده‌است، هرجزئی تنها وجود بالقوّه دارد. ولیکن ذهن چون دربارهٔ هرکدام‌ازدونیمه جداگانه فکرکند، باهمین‌عمل زمان‌رانیزتقسیم می‌نماید، ودراین‌موقع چنان‌است که گوئی دربارهٔ چندین‌طول فکرمی‌کند. برعکس اگر ذهن دربارهٔ طول، ازان لحاظ که مرکّب از دو نیمهٔ طول‌است، فکر کند، این فکر را در زمانی می‌کند که‌آن نیز مرکّب ازدونیمهٔ زمان‌است[۲].

۱) ارسطو بعد از اینکه راجع به‌وحدت بخشی عقل بحث کرده و وقوع حقیقت و خطارا در ترکیب بسائط وتشکیل اشیاء مرکبه ازآنها ممکن‌دانسته است، اینک راجع به‌تعقل خود اشیاء بسیط بحث می‌نماید. اشیاء تقسیم‌ناپذیر یا بسیط بردو قسم‌است: ۱ـ آنها که بالقوه تقسیم‌ناپذیراست ۲ـ آنها که‌بالفعل قابل تقسیم نیست. قسم اول، یعنی تقسیم‌ناپذیر مطلق، فقط صور نوعیه‌است که اصلاً استعداد انقسام ولو بالقوه درآنها وجود ندارد، و ارسطو بعداً از آن سخن خواهد گفت. قسم‌دوم خود بردو قسم‌است: ۱ـ آنها که غیرمنقسم‌بالذات است، ۲ـ آنها که غیرمنقسم بالعرض‌است. قسم‌اول مقادیر متصل‌است، مثل خط، که اگرچه بالفعل قابل‌تقسیم نیستند، بالقوه آنهارا می‌توان تا بی‌نهایت تقسیم کرد. قسم دوم اموری‌است که تقسیم‌ناپذیری آنها از اینجاست که در یک زمان و بایک عمل روحی، که آن نیز تقسیم‌ناپذیراست، ادراک می‌شود ازجملهٔ آنهاست زمان که مثل هرمقدار متصلی بالفعل تقسیم‌ناپذیر و بالقوه تقسیم‌پذیر است (مابعدالطبیعه دلتا ۶ و یوتا۱).

۲) ارسطو دراینجا به‌ایرادی پاسخ می‌دهد که گویا از مکاریان باشد،

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

امّا دربارهٔ شیئی که تقسیم ناپذیری آن از لحاظ کمّیّت نیست، بلکه از لحاظ صورت است، درزمانی نامنقسم، و بافعلی نامنقسم از نفس، فکرمی کنیم؛

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

واستدلال مشهور زنون‌را بیاد می‌آورد: چگونه می‌توان یک مقدار تقسیم‌ناپذیر را در یک زمان تقسیم‌پذیر مورد تفکر قرار داد؟ زیرا که می‌باید دربارهٔ نیمهٔ طول در نیمهٔ زمان، ودر بارهٔ نیمهٔ نیمهٔ طول در نیمهٔ نیمهٔ زمان، تفکر کرد و همچنین تا بی‌نهایت. جواب ارسطو مبنی برموازاتی (Parallelisme) است که در میان مقدار متصل و زمان از لحاظ قوه قائل است. عدم انقسام زمان مانند عدم انقسام‌طول‌است: مقدار متصلی مانند خط که بالفعل تقسیم‌ناپذیر و بالقوه تقسیم‌پذیراست، در زمانی و باتعقلی اندیشیده خواهدشد که آن‌دو نیز بالفعل تقسیم‌ناپذیر و بالقوه تقسیم‌پذیر است. اگر به‌هرکدام از دو نیمهٔ خط فعلیت بخشیم، یعنی درآن خط قائل به‌تقسیم بالفعل شویم، با همان عمل زمان را نیز تقسیم کرده و به‌دو نیمهٔ آن فعلیت داده‌ایم، و بدین‌ترتیب دو خط بدست آورده‌ایم که هرکدام در یک‌زمان و بایک تعقل ادراک خواهد شد، واین هردو یعنی زمان و تعقل، نیز بالفعل نامنقسم و بالقوه منقسم خواهد بود. اما اگر برعکس عمل کنیم، یعنی دو طول را باهم ترکیب کرده به‌صورت طول واحد درآوریم، هریک ازاین دو طول، که نخست بالفعل‌بود، بعداز ترکیب فقط بالقوه وجود دارد، و زمانی که درطی آن راجع به‌این‌دو طول فکر می‌کنیم نیز همان‌حال را دارد، یعنی دو زمان تنها بالقوه وجودشان جدا از یکدیگر می‌ماند پس‌اگرکسی بپرسدکه آیا طی مسافت یا زمان لایتناهی ممکن‌است یا نه، در جواب او بایدگفت که به‌یک اعتبار، یعنی درمورد مقداری که بالقوه‌لایتناهی است، امکان دارد، ولیکن به‌اعتبار دیگر، یعنی در مورد مقداری که بالفعل لایتناهی فرض‌شود، ممکن‌نیست(مراجعه شود به‌کتاب طبیعت‌فصل هشتم۲۶۳ الف ۸).

ولیکن عمل تفکّر دربارهٔ <امور تقسیم ناپذیر صوری>، و زمانی که این تفکّر دران بعمل می‌آید، تنها بالعرض غیرمنقسم است، و تقسیم‌ناپذیری آنها مانند اموری که بالفعل غیرمنقسم باشد نیست. در واقع تفکّر ما راجع به آنها به‌طریقی است که امور غیرمنقسم بالفعل به‌همان‌طریق غیرمنقسم است[1]. وحتّی دراین امور که تنها بالفعل نامنقسم است، چیزی وجود دارد که [مطلقاً] نامنقسم است (ولیکن البتّه مفارق نیست)، وهمان‌است که موجب وحدت زمان و طول می‌گردد، واین عنصر نامنقسم باهرشیء متّصلی، اعمّ اززمان یا طول، همراه است[2].

۱) ارسطو دراینجا (ازسطر ۱٤ تا سطر ۲۰) اموری را که حتی بالقوه نیز تقسیم‌ناپذیر است، یعنی نامنقسم مطلق می‌باشد، مطالعه می‌کند، و آنها صور نوعیه‌است، مثل انسان. در این مورد نیز، بسبب همان موازاتی که قبلاً ذکر شد، تعقل آنها در یک‌زمان و بایک عمل، که این هردو نیز حتی بالقوه تقسیم‌ناپذیراست، ادراک می‌کند. زمانی که درطی‌آن دربارهٔ آنها تفکر می‌کنیم و فعلی که بوسیلهٔ آن این تفکر را بعمل می‌آوریم، مانند مقادیر متصل، که بالفعل تقسیم‌ناپذیر بود، ولیکن بالقوه قبول تقسیم می‌کرد، نیست، بلکه بالقوه نیز قبول تقسیم نمی‌کند. تقسیم‌پذیری آنها فقط بالعرض است (زیرا که یک صورت‌را می‌توان درطی زمان کم‌تر یابیشتری مورد تفکر قرار داد)، همان‌طور که دسته‌ای از اشیاء نامنقسم به همین‌طریق نامنقسم بود، یعنی تقسیم‌ناپذیری بالفعل‌را بالعرض بدانها نسبت می‌دادیم.

۲) دراین‌عبارت، چنانکه رودیه گفته‌است، باید جمله‌ای‌را بدین‌صورت مقدر دانست: <اما به‌یک معنی تمام امور نامنقسم‌را می‌توان چنین دانست>

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

نقطه بنظر ما مثل عدم می‌آید، و به‌همین‌ترتیب‌است هرگونه‌انقسامی یا هرشیء نامنقسمی که مانند نقطه باشد. همین سخن را درموارد دیگر نیز می‌توان گفت: مثلاً درمورد طرزشناسائی که‌نسبت‌به‌سفیدی یاسیاهی‌حاصل می‌کنیم؛ زیرا که آنها را به‌یک معنی بوسیلهٔ اضداد خود می‌شناسیم. ولیکن لازم است که ذهن شناسنده بالقوّه همان ضدّ باشد، و باآن شیء واحدی‌را پدید آورد. برعکس، اگر بعضی از علل دارای ضدّی نباشد، چنین‌علّتی [فقط] خویشتن را می‌شناسد و بالفعل، ودرحالت مفارقت، وجود دارد[۱].

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

یعنی تقسیم‌ناپذیری مطلق که متعلق به‌صور نوعیه‌است، در اشیائی مانند زمان یا طول نیز که فقط بالفعل تقسیم‌ناپذیراست، از یک جهت صادق‌است: زیرا که صورت خود زمان یاصورت خود خط موجب وحدت زمان یاوحدت خط می‌شود مشروط براینکه این صور را مانند افلاطونیان دارای واقعیت مفارق نپنداریم.

---

۱) قسم دیگر از امور تقسیم‌ناپذیر امور عدمی‌است، مانند نقطه واشباه آن. این امور را جز به‌عنوان عدم اموری که با آنها متضایف است نمی‌توان شناخت، یعنی هرمعنی عدمی یا هرمعنی سلبی بوسیلهٔ مفهوم ایجابی که باآن مرتبط است قابل ادراک است، مثلاً، سکون را بعنوان نفی حرکت، و شر را به‌عنوان نفی‌خیر، وسیاهی‌را بعنوان نفی سفیدی، ادراک می‌کنیم (مابعدالطبیعه دلتا ۱۰۱۹ ب۱۲ و گاما ۱۰۰۵ الف ۲۸)، پس نقطه را ذهن به‌عنوان نفی مقدار متصل می‌شناسد. اما باید دانست که ذهن برای شناختن عدم یکی از ضدین باید دارای آن هردو ضد باشد، و باضدی که جنبهٔ سلبی دارد، ودراینجا متعلق شناسائی واقع می‌شود، یعنی در ذهن ما فعلیت می‌یابد، اتحاد حاصل

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

<خلاصه> تصدیق عبارت از إسناد محمولی به‌موضوعی است، وبالتّبع، مثل خود إسناد، همیشه می‌تواند صواب یاخطا باشد. ولیکن در کار عقل همیشه چنین نیست: آنگاه که متعلّق عقلْ ذات، ازآن لحاظ که ماهیّت است[۱]، باشد، همیشه برحق است، ولیکن اگرمحمولی را به‌موضوعی اسناد کند چنین نیست. امّا همان طور که ادراك بصری نسبت به محسوسات مختصّ به‌خود همیشه درست است (ولیکن اگرمنظور این باشد که بدانیم که آیا این شیء سفید انسان است یا نه، ادراك همیشه درست نیست) درمورد امورعاری از مادّه نیز امر به‌همین وجه‌است[۲].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

کند. پس ازاینجا این نتیجه برمی‌آید که محرك اول که خود نامتحرك است (خدا)، چون ضدی ندارد (مابعدالطبیعه لاندا ۱۰۷۵ب ۱۰)، باید فقط معلوم خاص خود باشد؛ و چون هرگونه تغیری از ضدی به‌ضد دیگر حاصل می‌شود، لازم است که فعل محض، یعنی عاری ازهرگونه حرکت‌وتغیری، باشد؛ و چون مقارنهٔ او با ماده موجب می‌شود که قوه‌ای برای حرکت و تغیر در میان اضداد وی‌را حاصل آید باید دارای وجود مفارق باشد.

---

۱) فرق ذات و ماهیت این‌است که ذات تمام خصوصیات یك موضوع حتی اوصاف عرضی‌آن را شامل می‌شود، درصورتی که ماهیت جز صفات ذاتی را که در تعریف شیء وارد می‌شود نمی‌رساند.

۲) ماهیت عاری از ماده متعلق خاص شناسائی‌عقلی‌است همان‌طورکه محسوسات معلوم مختص حواس مختلفه‌است و هیچ‌حسی در علم به محسوس مختص به‌خود خطا نمی‌کند.— پایان فصل از سطر ۲۶ به‌بعد خلاصه‌ایست از تمام آنچه گذشت، و به‌همین سبب مترجم فرانسوی روا دیده‌است که لفظ خلاصه را در ابتدای این فقره بیفزاید.

۷

< عقل عملی >

۴۳۱ الف

علم بالفعل بامتعلّق خود یکیست. ولیکن علم بالقوّه، ازلحاظ زمان، درفرد، مقدّم است، اگرچه مطلقاً حتّی از لحاظ زمان هم مقدّم نیست[۱]. زیرا که چیزی که صیرورت می‌پذیرد از وجود بالفعل ناشی می‌شود[۲]. ودر واقع، چنان می‌نماید که محسوس [تنها کاری که می‌کند این است که] قوّهٔ حسیّه را که وجود بالقوّه داشت به‌فعلیّت مرور می‌دهد، زیرا که حسّ نه‌انفعال می‌یابد و نه‌استحاله[۳]. پس دراینجا نوع دیگری ازحرکت درمیان

---

۱) رجوع شود به کتاب سوم فصل پنجم ۴۳۰ الف ۱۹—۲۰. — علم بالقوه درفرد مقدم برعلم بالفعل است، بااینکه اگر به‌طور مطلق آن را بنظر بیاوریم، برطبق این اصل که وجود بالفعل مبدأ هرگونه صیرورتی‌است، علم بالفعل مقدم برآن خواهد بود.

۲) مابعدالطبیعه زتا ۷—۹.

۳) مراجعه شود به ۴۱۷ ب ۳—: و ۴۲۵ ب ۲۶ و مابعدالطبیعه گاما ۱۰۱۰ ب ۳۵—۱۰۱۱ الف ۲. — وجود بالفعل قوه‌را به‌دو نحو فعلیت می‌بخشد یکی اینکه بوسیلهٔ حرکت قوهٔ محض را به‌ملکه مرور دهد، دیگر اینکه بوسیلهٔ حرکتی، متفاوت باحرکت نخستین، قابلیت‌هائی را که در صاحب آن ملکه وجود دارد به‌ظهور رساند. عمل احساس از نوع اخیر است.

است[۱]. درواقع، حرکت، چنانکه گفته‌ایم، فعلیّتِ چیزی است که ناتمام است درصورتی که فعل به‌معنی مطلق، یعنی فعلیّتِ چیزی که کمال خود را بتمامی بدست آورده باشد، کاملاً با آن متفاوت است. بنابراین احساس به‌قول[۲] بسیط و به‌تصوّر[۳] بسیط مشابهت دارد؛ ولیکن اگر شیء محسوس مایهٔ لذّت یاالم باشد ذهن باصدور نوعی از حکم ایجابی یاسلبی درپی آن می‌رود، یااز آن می‌پرهیزد[۴]؛

---

۱) حرکت را معمولاً چنین تعریف می‌کنند: کمال شیء بالقوه از آن حیث که بالقوه‌است؛ چنین کمالی را که برای شیء بالقوه حاصل می‌شود چون ناقص و ناتمام است کمال اول می‌نامیم، بدین معنی که شیء بالقوه درطی حرکت درحال مرور بسوی فعلیت است بی‌آنکه فعلیت خود را بتمامی حاصل کرده باشد، و چنین سیری در زمان حاصل می‌شود. اما کون عبارت‌ازاین است که فعلیت تامه بطور دفعی، یعنی در جزء تقسیم‌ناپذیر زمان که معمولاً به‌آن تعبیر می‌شود، حاصل گردد. لفظ تغیر اعم از حرکت و کون یعنی شامل این هردو نوع است، ولیکن گاهی بجای تغیر نیز حرکت می‌گویند، مشروط براینکه آن را به‌معنی اعم بگیریم، و با حرکت به‌معنی اخص که تعریف آن گذشت اشتباه نکنیم. عمل احساس که قابلیتی‌را درموجودی که صاحب احساس‌است دفعةً و بطور کامل فعلیت می‌بخشد باحرکت بمعنی اخص که درشیء ناتمام و ناقص وجود دارد متفاوت‌است، و اگر آن‌را نیز حرکت بنامیم باید به‌معنی اعم آن، یعنی مترادف با تغیر، باشد که هم شامل حرکت و هم شامل کون است.

۲) Enonciation

۳) Conception

۴) احساس محض و بسیط به‌تصور بسیط تشبیه شده‌است که باهیچ گونه

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

ودریافت لذّت یا الم همان عمل کردن است به‌وسیلهٔ قوّهٔ حسّاسه بعنوان واسطه،واینکه‌آن مرتبط باخوب‌وبداست‌ازآن‌حیث که‌چنانند[۱]. پس‌نفرت و شوق از افعال قوّهٔ واحدیست، یابعبارت دیگر، قوّهٔ میل و قوّهٔ نفرت نه‌ازیکدیگر متمایزاست نه ازقوّهٔ حاسّه، هرچندکه ذات آنها باهم مختلف باشد[۲]. — امّا در نفس ناطقه صورخیالی[۳] جای احساسات را می‌گیرد، و موقعی که این نفس خوب یا بد را اثبات یا نفی می‌کند، در پی آن می‌رود

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

حکمی اعم از ایجابی یا سلبی همراه نیست. اما اگر این ادراك بالذت یا الم همراه شود ، و نفس در جستجوی آن شیء محسوس لذت‌بخش برخیزد ، یا ازآن شیء محسوس الم‌آور بگریزد، همین جستجو یاگریز بمنزلهٔ حکم‌ایجابی یا سلبی‌است که ازنفس صادر می‌شود وآن حکم را بااحساس مقرون می‌سازد . پس عقل نظری و عقل عملی هردو بااعمال نطقی نمایان می‌شود.

۱) یعنی ازآن‌جهت که مطبوع یارنج‌آورند؛زیرا که حساسیت‌نمی‌تواند درنفس مفاهیم خیروشر تأثیر داشته باشد.

۲) قوهٔ حاسه وقتی که جنبهٔ انفعالی پیدا می‌کند ، یعنی مقرون به‌لذت و الم می‌شود ، باقوهٔ حاسه به‌معنی کلی آن ، یکی است؛ یعنی قوه‌ای مخصوص که فقط احساس کند، و قوه‌ای دیگر که فقط شوق بورزد ، و قوه‌ای جداگانه که نفرت یابد ، وجود ندارد، بلکه قوهٔ واحدی‌است که هم منشأ شوق و هم منشأ نفرت‌است ، و این همان قوهٔ حاسه‌است. و اختلاف آنها تنهادر ذوات‌آنها یعنی درمفاهیم آنهااست.

۳) Les images.

یاازآن می‌گریزد. ازهمین‌روست که نفس هرگز بدون صورت خیالی فکر نمی‌کند[۱]. به‌همین ترتیب‌است که مثلاً هوا مردمک چشم‌را دارای کیفیّتی می‌سازدکه مردمک‌نیزهمین اثررا برشیء دیگری‌می‌بخشد(وشنوائی هم‌چنین می‌کند)،درصورتی‌که‌شیء اخیرواحداست وواسطهٔ‌واحدی را صورت‌پذیر می‌سازدهرچند که‌ازلحاظ مفهوم کثرت‌دارد[۲].امّااصلی‌را که[۳]نفس‌به‌وساطت

---

۱) متعلق نفس‌ناطقه (یاستفکره) L'âme dianoétique, discursive احساسات لذت‌بخش یا الم‌آور نیست ، بلکه همان مفاهیم کلی Concepts است ، و چون نفس ناطقه را از لحاظ عمل در نظر بگیریم ، یعنی عقل عملی‌را ملحوظ داریم ، این مفاهیم عبارت از دو مفهوم خیر و شر خواهد بود . حکم این قوهٔ نفس به‌یاری صورخیالی‌حسی که نسبت بدان در حکم احساسات است صادر می‌شود ، یعنی نفس ناطقه نمی‌تواند بدون صور خیالی به تفکر پردازد؛ و احکام ایجابی یا سلبی‌آن،نسبت‌به‌مفاهیم نیک‌و بدی که ازخیالات استخراج می‌کند ، همان شوق و نفرت آن‌است(کتاب حافظه ۴۴۹ ب ۲۱) .

۲) این قطعه از متن مشوش‌است و ممکن‌است تغییری یا سقطی درآن راه یافته باشد. ماحصل کلام شاید چنین باشدکه ارسطو بعد ازاینکه گفت نفس‌بدون‌خیال‌فکرنمی‌کند،بلکه‌حکم‌ایجابی‌یاسلبی آن در بارهٔ صورخیالی‌است توجه باین نکته یافته که کارعقل مستلزم وحدت است ، زیرا،چنانکه قبلاً دیده‌ایم(۴۳۰ ب ۶)، کارعقل این‌است که وحدت را، خواه در اشیاء مرکب خواه در اشیاء بسیط، تعقل کند، به‌همین‌سبب نباید خود عقل‌ازچنین‌وحدتی که لازمهٔ کارآن‌است عاری باشد، ودر واقع نیز چنین‌است؛زیرا که صورخیالی ادراکات ضعیف‌است ، و همان وحدتی که در خود ادراکات حسی وجوددارد

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

آن حکم می‌کند که شیرین با گرم فرق دارد[1] قبلاً تعیین کرده‌ایم[1]، ولیکن دراینجا نیز بایدآن را بازگوئیم: این اصل واحد است ووحدت آن به‌معنی وحدتی‌است که درحدّ است[2]. وحسّ مشترك، که برسبیل قیاس[3] وازلحاظ عدد واحد است ، این محسوسات را در خویشتن به طریقی واجد است که رابطهٔ آنها درقبال یکدیگر مانند رابطه‌ایست که درعالم واقع نسبت به‌هم دارند: زیراکه این اِشکال که[حسّ‌مشترك] چگونه دربارهٔ محسوساتی که درزیر یک جنس نیست حکم می‌کند، بااین اشکال که چگونه دربارهٔ

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

درصور خیالی آنها موجوداست. اما وحدتی که در ادراکات حسی وجوددارد بدین معنی‌است که مثلا هواهم چشم‌را وهم گوش را متأثر می‌سازد، واگرچه این‌تأثر درهریك ازآنها به‌نحو دیگریست، حس واسطه‌ای نیز وجود دارد که تحت تأثیر آن هردو حس مختلف قرار می‌گیرد ، یعنی رنگ از حس بینائی و صوت از حس‌شنوائی بدان منتهی می‌شود .این‌حد واسط یامیانجی، که از لحاظ عدد واحد وازلحاظ مفهوم کثیراست،آلت حس‌مشترك‌است(نه‌خود آن حس)، و این آلت مرکز سازمان بدن یعنی قلب است.

۳) یعنی حس مشترك.

۱) ۴۲۶ب۱۲.

۲) این وحدت که درقوهٔ حاکمه‌است مانند وحدتی است که در نقطهٔ هندسی‌است. نقطه بااینکه واحد و نامنقسم است ، ازآن لحاظ که حد است ، با کثرت نیز سنخیتی‌دارد، یعنی می‌تواند حد مشترکی برای خطوط کثیر باشد، و این خطوط کثیر همگی درآن حد واحد به‌وحدت برسد.

۳) Analogie

اضدادی مانند سفید وسیاه حکم می‌نماید، چه تفاوتی دارد؟ ۱ بنابرین فرض کنیم که نسبت «الف» که سفیداست به «ب» که سیاه‌است مانند نسبت «ج» به «د» باشد. ازاینجانتیجه‌می‌شود که‌می‌توان‌تناسب‌رامعکوس کرد<وگفت که نسبت «الف» به «ج» مثل «نسبت «ب» به «د» است> . پس اگر «ج» و

۱) این قطعهٔ بسیار دشوار را جز بارجوع بدانچه ارسطو در فصل دوم از کتاب سوم (۴۲۶ب۱۲) گفته است نمی‌توان فهمید.— ارسطو می گوید که مشکل واحدی در دو مورد پیش می‌آید، و آن‌دو مورد که از لحاظ مطلبی که محل بحث ماست فرقی باهم ندارند این‌است : ۱- چگونه حس مشترك که واحد و نامنقسم‌است می‌تواند کیفیاتی را که اختلاف جنسی بایکدیگر دارند (مانند گرم و شیرین) درخود بپذیرد ، یا راجع به‌اختلاف آنها حکم کند؟ ۲ - چگونه می‌تواند کیفیات مختلفی را که با وجود تعلق به‌یك جنس ضد همدیگر است (مانند سفیدوسیاه) قبول و دربارهٔ آنها حکم کند؟— این‌دواشکال یاخود این دو جنبه از یك اشکال را چنانکه درفصل دوم گفته‌بود نمی‌توان با تمییز قوه و فعل و تطبیق آن برحس مشترك حل کرد ، یعنی نمی‌توان گفت که حس مشترك بالقوه واحد و بالفعل کثیر است ، به‌همین سبب محسوسات کثیر را بالفعل ادراك می کند و بالقوه وحدت می‌بخشد. زیرا که اختلاف‌این کیفیات با یکدیگر بالفعل مورد ادراك است و ادراك ارتباط و وحدت آنها بایکدیگر نیز،باتوجه به امتیازی که بالفعل از یکدیگر دارند، حاصل‌می‌شود . بلکه باید درحل آن چنین گفت : جنس مشترك مانند حد و نقطه ، برحسب کاری که انجام می‌دهد ، و از لحاظ موقع و مقامی که حاصل می کند (۴۲۷ الف ۹) ، واحد و نا منقسم یا کثیر و منقسم می‌تواند بود. وحدت آن مانند وحدتی‌است که درقوهٔ حاکمه‌است و کثرت آن مانند کثرت محسوساتی‌است که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

«د» محمولهائی برای موضوع واحد باشد، مانند «الف» و «ب»، با وجود امتیازی که بالذّات نسبت به‌یکدیگر دارند شیء واحدی تلقی می‌شوند، و همین حکم دربارهٔ هرگونه ترکیب دوتائی دیگر[ی که ازاین‌محمولها بدست

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

مورد ادراك آن است. منتهی کثرت حس مشترك با کثرت محسوسات مشترك هر دو به یك نحو نیست، زیرا که محسوسات از لحاظ بعد انقسام و تکثر می‌یابند، ولیکن انقسام حس مشترك ازاین‌لحاظ است که به‌منزلهٔ حد مشترك و نقطهٔ مشترك در بین حواس مختلف‌است. پس قول ارسطو را در متن کتاب چنین باید دریافت که: «حس مشترك که برسبیل قیاس و از لحاظ عدد شیء واحدی‌است» (یعنی‌ازاین جهت که حد حواس مختلف است کثیر است، ولیکن بخودی خود ونسبت به‌هرکدام ازآنها وازلحاظ قضاوت دربارهٔ آنهاواحداست) این محسوسات را (یعنی مثلا شیرین‌وگرم را) درخویشتن به‌طریقی واجداست که رابطهٔ آنها درقبال یکدیگر مانند رابطه‌ایست که این محسوسات در عالم واقع (یعنی درحدود عینی خود) نسبت به‌یکدیگر دارند، یعنی همان‌طورکه درعالم اعیان، شیرین و گرم، باحفظ تمایز واقعی خود از یکدیگر، در شیء واحدی با هم اشتراك می‌پذیرد، درحس مشترك نیز، باحفظ تمایز مفهوم، مشارکت می‌یابد. یعنی همان‌طورکه درعالم واقع دومحسوس مختلف باهم یکی نمی‌شود و همیشه از هم جدا می‌ماند درحس مشترك نیز همین جدائی و دوگانگی درمیان آنها محفوظ می‌ماند، خواه این دو محسوس مانند گرم و شیرین از اجناس مختلفی باشد، خواه مانند سفیدو سیاه اضدادی از جنس‌واحد باشد. یعنی اشکالی که وارد می‌شود، و جواب آن، درهردو مورد یکی‌است، همان‌طورکه گرم و شیرین هم در عالم خارج وهم درحس مشترك بایکدیگر

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

آوریم] نیز جاری‌است. واگر «الف» را شیرین و «ب» را سفید گرفته بودیم ۴۳۱ب
بازاستدلال ما به‌همین نحو بود[۱]. ۱۰

پس قوّهٔ عاقله صورتها را درصورخیالی مورد تفکّر قرار می‌دهد. و

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

مختلف‌است، سفیدو سیاه نیز دراین هردو مرحله از یکدیگر جدا می‌ماند، منتهی وحدتی که برای حس مشترك قائل می‌شویم بدین‌معنی‌است که‌آن حد واحدی است برای توجه به‌این جهات کثیر، یانقطهٔ مشترکی‌است برای اتصال‌وارتباط این خطوط مختلف. با مثالی که بلافاصله بعد ازاین قول در تأیید آن آورده می‌شود این‌مطلب بیشتر واضح می‌گردد.

---

۱) ارسطو درفقرهٔ سابقه اشاره کرد که حس مشترك وحدت عددی و قیاسی دارد، و محسوسات مشترك بااینکه بالذات با یکدیگر مختلف است، از لحاظ تعلق به‌حس مشترك، که بمنزلهٔ اتصال به‌نقطهٔ مشترك یا تلاقی درحد مشترکی‌است، باهمکدیگر وحدت می‌یابد. وازاین‌حیث تفاوتی‌درمیان محسوسات نیست، یعنی خواه محسوسات ازجنس‌مختلف باشد خواه محسوسات متضادی ازجنس‌واحد، حال درهردو مورد یکی‌است. اینکه درتأییدآن‌مطلب مثالی می‌آورد که معنی‌آن نیز مثل خود مطلب مورد مناقشات زیادی درمیان مفسران قرار گرفته است و ساده‌ترین تفسیری که از آن بعمل آورده‌اند از سیمپلیکیوس و رودیه‌است. بدین قرار: دو صفت مانند سفیدو سیاه داریم که آن‌دو را به‌ترتیب الف و ب فرض می‌کنیم، و دوصفت دیگرباز از یک‌جنس مانند شیرین و تلخ داریم که آن‌دو را ج و د نام می‌گذاریم. درمیان آنها

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

همان طور که در محسوسات است که آنچه این قوّه باید در پی آن برود یا از آن پرهیز کند تعیین می‌شود، وقتی هم که، حتّی در غیاب احساس،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

می‌توان چنین تناسبی برقرار ساخت: $\frac{\text{الف (سفید)}}{\text{ب (سیاه)}} = \frac{\text{ج (شیرین)}}{\text{د (تلخ)}}$. حال اگر این تناسب را معکوس کنیم تناسب دیگری بدست می‌آوریم:

$\frac{\text{ب (سیاه)}}{\text{د (تلخ)}} = \frac{\text{الف (سفید)}}{\text{ج (شیرین)}}$. چنانکه می‌بینیم تناسب اول درمیان دو محسوس متضاد از جنس واحد بود وتناسب اخیر که از آن استنتاج شد درمیان محسوسات مختلفی است که به‌جنس واحد تعلق ندارد. حال اگر ج و د (یعنی تلخ وشیرین) در حامل واحدی (یعنی در حس مشترك) جمع آیند عیناً مانند الف و ب از لحاظ عددی شیء واحدی را پدید می‌آورند واز لحاظ منطقی همچنان مختلف می‌مانند، یعنی همان اختلافی را که در عالم واقع بایکدیگر داشتند محفوظ می‌دارند. حس مشترك که عدداً امر واحدی است منطقاً دو حد یك رابطه خواهد بود، و همچنین است سایر ترکیبات دو به‌دو که می‌توان ازاین محمولها بدست آورد، یعنی اگر الف و ج یا ب و د را نیز در حامل واحدی جمع آوریم همین حکم برآنها صادق می‌آید. حال اگر الف را شیرین و ب را سفید فرض کنیم باز استدلال ما به‌همین ترتیب، منتهی به‌عکس صورت سابق، جاری می‌شود، یعنی در استدلال سابق از مفاهیمی که درمیان محسوسات هم‌جنس برقرار بود تناسبی را درمیان محسوسات غیر هم‌جنس نتیجه گرفتیم، ولیکن در این استدلال از تناسبی که در میان محسوسات غیر هم‌جنس برقرار است تناسبی را درمیان محسوسات هم جنس بدست می‌آوریم: $\frac{\text{الف (شیرین)}}{\text{ب (سفید)}} =$

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

متوجّه صور خیالی می‌شود، بهمان‌وجه به‌حرکت درمی‌آید[۱]. مثلاً چون مشعلی

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

$\frac{\text{ج (تلخ)}}{\text{د (سیاه)}}$ پس $\frac{\text{الف (شیرین)}}{\text{ج (تلخ)}} = \frac{\text{ب (سفید)}}{\text{د (سیاه)}}$، می‌بینیم که مثال مؤید معنی فقرهٔ سابقه از متن است، یعنی منظور از این مثال این است که همان‌طور که به‌سهولت می‌توان تصور کرد که دومحسوس متضاد از جنس واحد مثل سفید و سیاه یا شیرین و تلخ می‌توانند در حس مشترك با هم جمع شود، یعنی حس مشترك می‌تواند باحفظ وحدت خود حاملی برای پذیرفتن سیاه و سفید یا شیرین و تلخ باشد، به همین ترتیب تصور این معنی که دومحسوس از دوجنس مختلف مثل سفید و شیرین یا سیاه و تلخ نیز بتواند در حس مشترك جمع شود هیچ گونه اشکالی ندارد. — خلاصهٔ کلام ارسطو از ۴۳۱الف۱۶ تا ۴۳۱ب۱ چنین است: کار عقل این است که وحدتی در میان اشیاء برقرار سازد، و چون عقل بر روی صور خیالی کار کند، باید این صور خیالی چنان باشد که بتوان در بین آنها وحدتی به‌وجود آورد. و این وحدت که در بین خیالات حاصل می‌شود مانند وحدتی است که درمیان خطوط مختلف به‌سبب اشتراك آنها درنقطهٔ واحد یا حد واحد به‌وجود می‌آید، یعنی مدرکات حس، اعم ازاینکه مربوط به‌حواس مختلف یا مدارج مختلفی از حس واحد باشد، در حس مشترك یا آلت حس مشترك جمع می‌شود، و باحفظ اختلاف ذاتی خود می‌تواند باهمدیگر مجموعهٔ واحدی را پدید آورد، و فعل مشترکی را نمودار سازد. چون خیالات بدین ترتیب وحدت‌پذیر باشد عمل عقل که ایجاد وحدت است امکان خواهد یافت.

---

۱) فهم این قطعه نیز مقرون به‌اشکالات مهمه و موضوع تفاسیر عدیده است. خلاصهٔ منظور ارسطو شاید چنین باشد که عقل عملی نمی‌تواند به‌ادراك

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

ازآتش ببینم به‌وساطت حسّ مشترك درمی‌یابیم[1] که جنبش آن‌مشعل نزدیك شدن‌دشمنی‌را اعلام می‌دارد[2]. وبرعکس، درموارد دیگر، به‌وساطت‌خیالاتی‌که درنفس است، و بهتر بگوئیم به‌وساطت مفاهیم کلّی ، بقیاس حوادث فعلی حوادث آتیه را ، چنانکه گوئی رؤیت می‌کنیم ، مورد محاسبه و تأمّل قرار می‌دهیم[3]. وچون امری را در آن مایهٔ خوشی یا مایهٔ رنج شمردیم، از آن می‌گریزیم یا در پی‌آن می‌رویم ؛ ودرعمل به طورکلّی حال براین منوال است . بعلاوه، اموری‌که مستقّل ازعمل‌است، یعنی صواب و خطا، نیز از

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

صور معقوله ، یعنی مفاهیم نیك و بدکه طرز عمل آن را معین می‌سازد، جز در امور حسی نایل آید ، و این امور گاه درخود اشیاء محسوس و گاه در خیالات آنها است. مثال نوع اول این‌است‌که عقل با دیدن مشعل فروزان ، یعنی با ادراك یك امر محسوس ، دشمنی را که بایـد ازآن بپرهیزد تصور می‌کند؛ مثال‌نوع‌دوم این‌است‌که براساس‌صورخیالی اموراتیه‌را مورد محاسبه قرارمی‌دهد و دربارهٔ آنها اخذ تصمیم می‌کند.

۱) ادراك جنبش مشعل یعنی ادراك حرکت و انتساب آن به مشعل کاری‌است‌که به‌وساطت حس مشترك انجام‌می‌گیرد، واین‌ازآراء خاص‌ارسطو است‌که حرکت متعلق ادراك حس مشترك‌است.

۲) درآن روزگار قرار براین بوده‌است‌که هرگاه پاسداری مشعل‌فروزانی را به‌حرکت درآورد نزدیك شدن قوای‌دشمن را اعلام‌کند، وهرگاه مشعل‌را درحال سکون‌نگاه‌دارد از وصول‌قوای متحد خبردهد.

۳) منظور رؤیت درونی خیالات‌است،چنانکه گوئی‌خود اشیاء درمقابل نظر قرارگرفته‌است .

همان جنسی است که نیک و بد بدان تعلّق دارد. منتهی لااقل با این تفاوت که صواب و خطا مطلقاً وجود دارد، لیکن نیک و بد برای شخص معیّنی است[۱].

امّا اموری که آنهارا امور انتزاعی می‌نامند تفکّر عقل راجع به آنها مثل تفکّر درباره فطوست است: از آن حیث که فطوست است آن را نمی‌توان به‌طور مفارق مورد تفکّر قرارداد، ولیکن از آن حیث که تقعّر است هرگاه بالفعل درباره آن فکر کنیم، متعلّق تفکّر ماعاری از گوشتی که تقعّر در آن واقعیّت یافته است خواهد بود[۲]: بدین ترتیب است که آنگاه که عقل

۱) عقل عملی کاملاً مستقل از عقل نظری نیست: صواب و خطا که متعلق عقل نظری است و نیک و بد که متعلق عقل عملی است هردو در یک ردیف قرار دارد، برای اینکه تسلسل کلام بیشتر نمایان باشد می‌توان قبل از این قطعه چنین عبارتی‌را مقدر دانست: «عقل عملی چنین است ومتعلق آن عمل نیک و بداست، درصورتی که متعلق عقل نظری صواب و خطاست. اما این امور که مستقل از عمل است یعنی صواب و خطا...» اما حداقل تفاوت دربین این دو مقوله از امور این است که صواب و خطا مطلق است ولیکن نیک و بد نسبت به یک شخص یا به یک چیز معتبر است، یعنی جنبهٔ اضافی دارد.

۲) ارسطو قبلاً گفت که نیک و بد، یعنی متعلق عقل عملی، همواره نسبی است. اینک از آن نتیجه می‌گیرد که عقل عملی، که همواره مقیداست که به امور اضافی تفکر کند، هرگز دربارهٔ امور انتزاعی تفکر نمی‌تواند کرد. عقل نظری دربارهٔ اشیاء مفارق فکر می‌کند: امور ریاضی که فقط اعراضی از اشیاء محسوس است، ودر واقع از این اشیاء مفارقت نمی‌پذیرد، بوسیلهٔ انتزاع ذهنی است که می‌توان آنها را بمنزلهٔ امور مفارق مورد تفکر قرار داد (رجوع شود

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

راجع به‌انتزاعیات فکر می‌کند امور تعلیمی[1] را بااینکه مفارق نیست، چنانکه گوئی مفارق‌است، مورد تفکر قرار می‌دهد. — به‌طور کلی عقل بالفعل با متعلق خود یکیست، اما اینکه آیا ممکن‌است که عقل، بی‌آنکه مفارق از بعد باشد درخصوص امر مفارقی فکر کند، یا چنین چیزی برای آن ممکن‌نیست، مسأله‌ایست که بعداً[2] راجع بدان بحث می‌کنیم.

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

به‌مابعدالطبیعه کتاب میم فصل دوم). به‌همین‌ترتیب فرورفتگی جدا از بینی که مادهٔ آن‌است مورد تفکر قرار می‌گیرد، ولیکن فطوست فرورفتگی است که در بینی قرار دارد. (راجع به‌این‌مثال می‌توان به‌حاشیهٔ سطر ۱۴ از صحیفهٔ ۴۲۹ ب از فصل چهارم از دفتر سوم مراجعه کرد.)

۱) Mathématiques.

۲) معلوم نیست که اشاره به‌چه مورد و کدام کتاب است. گویا ارسطو به‌وعده‌ای که در مورد چنین بحثی داده هرگز وفا نکرده است [و شاید بتوان گفت که این مطلب نیز مانند بسیاری از مطالب مربوط به‌عقل در فلسفهٔ او از ابتدا مقرون به‌ابهام بوده و به‌همین سبب فرصتی برای اینکه در ادوار بعد آراء مختلف درتفسیرآن باهمدیگر مقابله‌ومعارضه یابد فراهم‌آورده‌است—م.)]

۸

<عقل، حس و تخیل>

اینک آنچه را درباره نفس گفته‌ایم خلاصه کنیم، واین مطلب را ازسرگیریم[1] که نفس ازیک جهت خود موجودات است. چه، همهٔ موجودات یامحسوس است یامعقول، وعلم ازیک جهت بامتعلّق خود یکی است، چنانکه حسّ بامحسوس هردو یک چیزاست. امّا از کدام جهت چنین است، این همان مطلبی است که باید مورد بحث قرار گیرد.

بنابراین علم و احساس مانند متعلّقات خود تقسیم می‌شوند: علم و احساس بالقوّه که با امور بالقوّة مرتبط است، وعلم و احساس بالفعل که با اشیاء بالفعل متناسب است. — ودرنفس، قوّهٔ حاسّه وقوّهٔ عاقله[2] هردو بالقوّه همان‌متعلّقات خویش است که یکی‌معقول‌ودیگری‌محسوس <بالقوّه> است. و واجب‌است که این دوقوّه بامتعلّقات خود، یا لااقلّ با صور این متعلّقات، یکی باشند. امّا ممکن‌نیست که‌خود‌همان متعلّقات باشند، زیراکه آنچه درنفس است خود سنگ نیست بلکه صورت آن است. از اینجا

---

۱) ارسطو مطلبی را که سابقاً، خاصه در دفتر ۳ فصل ۴ ص ۴۲ الف س۳ به‌بعد، گفته‌است تکرار می‌کند.

۲) Cognitive.

۴۳۲ الف برمی‌آید که نفس مانند دست‌است: زیرا همان‌طور که دست ابزاری برای ابزارهااست[۱]، عقل نیز صورت صورتهاست، وحسّ صورت محسوسات است. ولیکن، چون گوئی ازمقادیرمحسوس چیزی‌را وجود مستقل ومفارق نیست، معقولات[نیز] درصورمحسوسه وجود دارد، خواه این معقولات‌از امور انتزاعی باشد که به‌همین‌نام نامیده می‌شود[۲]، خواه همهٔ صفات واحوال محسوسات باشد، و ازهمین روست که، از یک طرف، درغیاب هرگونه احساس هیچ‌چیزرا نه می‌توان آموخت ونه می‌توان فهمید[۳]، وازطرف‌دیگر بکار افتادن عقل باید همراه با یکی ازصورخیالی باشد، زیرا که خیال با احساس مشابهت دارد، جزاینکه عاری ازمادّه است[۴]. با همهٔ این تخیّل از ایجاب وسلب متمایزاست، چه، برای اینکه صواب یا خطا صورت‌پذیر شود، تألیفی ازمفاهیم ضرورت دارد. ولیکن<ممکن است سؤال‌شود که> مفاهیم اوّلیّه چه فرقی با صورخیالی‌دارد؟ آیا نه چنان‌است که این‌مفاهیم،

۱) دست ابزار ابزارهااست، ازاین‌حیث که برای بکارانداختن‌ابزارهای دیگر بکار می‌آید.

۲) منظور مفاهیم ریاضی‌است که امور انتزاعی نامیده می‌شود.

۳) رجوع‌شود به کتاب آنالوطیقای دوم ۸۱ الف۳۸ که ارسطو درآنجا ضرورت احساس‌را هم برای استقراء وهم برای برهان به‌ثبوت می‌رساند.

٤) یعنی به‌هیچ شیء مادی که هم‌اکنون درمقابل نظر ما حاضرباشد مرتبط نیست.

با اینکه بدون صورخیالی نمی‌تواند وجود داشته باشد،خود همان‌صورخیالی نیست؟[1]

۱) تفسیر این‌قطعه از سطر ۱ تااینجا دشوار است. — ارسطو بعدازاینکه گفتهٔ خودرا ازسر گرفت که عقل بدون خیال فکر نمی کند،می گوید که‌ازاینجا نباید نتیجه گرفت که تخیل باتفکرنطقی هردو یک‌چیزاست: تفکر نطقی‌مستلزم ایجاب وسلب است و مقتضی تألیف مفاهیم. ودرهمین تألیف‌است که صواب یا خطا امکان دارد. اما می‌توان ایراد کرد که دراین‌صورت خیالات بامفاهیم و معانی مؤلف چه‌تفاوتی دارد. رجوع‌شود به‌اوایل‌فصل‌ششم ازهمین‌دفتر. — جواب این‌است که همان طور که مفاهیم مؤلف از جملهٔ صور خیالی نیست ماهیات بسیط یا مفاهیم غیر مؤلف نیز چنین نیست ، منتهی بدون صور خیالی هم نمی‌تواند به‌وجود آید.

۹

<قوهٔ محرکه.>

نفس حیوانی را با دو قوّه تعریف کردیم: [یکی] قوّهٔ حاکمه[1]، که همان عمل فکر واحساس است، دیگری قوّه‌ای که محرّك به‌حرکت اینی است. دربارهٔ احساس وفکر آنچه قبلاً بیان کردیم کافی است. امّا دربارهٔ مبدأ محرّك باید آنچه‌را که سرانجام درنفس چنین عمل‌را بجا می‌آورد تحقیق کرد، ودید که آیا جزء واحدی ازنفس است که از لحاظ مکانی یا ازلحاظ منطق استقلال دارد[2]، یا خود جملهٔ نفس است. واگرآن را جزئی ازنفس فرض کنیم، آیا جزء خاصّی است که از اجزاء دیگری که معمولاً [برای نفس] می‌شناسیم وآنها را برشمرده‌ایم متمایز است، یاخود یکی ازاین اجزاء است.

امّا فوراً این مسأله طرح می‌شود که به‌چه معنی از اجزاء نفس سخن می‌گوئیم و تعداد آنها چیست[3]. از یک لحاظ چنین می‌نماید که تعداد آنها

---

۱) رجوع شود به۴۲۶ب۱۰.

۲) بعبارت دیگر استقلال واقعی دارد یا به‌طور مستقل آن را می‌توان متعلق فکر قرار داد.

۳) برای تسلسل معانی جمل باید چنین گفت: « اما ممکن نیست نفس‌را اجزائی باشد، زیرا که اگر چنین بود می‌بایست این اجزاء به‌تعداد

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

لایتناهی باشد، وکافی نیست که مانند بعضی ازفیلسوفان[۱] تنها جزء عقلی وجزء غضبی وجزء شهوانی، یامانند بعضی دیگر[۲] جزء عقلی وجزء غیرعقلی، را درآن ازیکدیگر تمیز دهیم. چه اگر درفصولی[۳] که این تقسیمات برحسب آنها برقرارشده‌است تأمّل کنیم به‌وضوح می‌رسد که اجزاء دیگری نیزوجود دارد که بافاصله‌ای بزرگتر ازاین اجزاء ازهمدیگرجدا می‌شود: واین اجزاء همانهاست که ماگفته‌ایم، یعنی جزء غاذی که‌هم به‌نباتات وهم به‌تمام‌حیوانات تعلّق دارد؛ جزء حسّاس کـه آن را به‌سهولت نمی‌توان غیرعقلی یا عقلی محسوب داشت؛ درمرحلهٔ سوّم جزء متخیّل که بالذّات باهمهٔ اجزاءدیگر متفاوت‌است، ولیکن، اگر درنفس قائل به‌اجزاء جدا از یکدیگر باشیم، ۴۳۲ ب
بسیارمشکل‌توان گفت که‌تخیّل باکدام جزء متّحدوباکدام‌جزء متفاوت‌است؛ بالأخره جزء شوقی است که خواه برحسب صورت‌خود و خواه برحسب

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

بی‌نهایت باشد...» بقیهٔ کلام یک سلسله ایرادات برضد کثرت واقعی اجزاء نفس یا در تأیید وحدت واقعی نفس است.

---

۱) اشاره به‌قول افلاطون است که نفس را به‌سه جزء تقسیم می‌کند: نفس عاقله، نفس غضبیه و نفس شهوانیه، وهرکدام‌ازاین‌سه قسم‌را دریکی ازاعضای بدن مقر می‌بخشد و این اجزاء را جدا از یکدیگر و دارای استقلال واقعی و مکانی می‌شمارد(طیماؤس ۶۹ج، فدروس ۲۴۲ الف‌و۲۵۳ج، جمهوری ۴۳۸د و ۵۸۰د).

۲) اشاره به‌عقیدهٔ جاریه‌است.

۳) فصل به‌معنی منطقی آن.

قوّهٔ خود غیر ازتمام اجزاء سابق به‌نظر می‌رسد، ولیکن مع‌ذلک نمی‌توان آن را جدا ازسایر اجزاء دانست، بی‌آنکه محالی لازم‌آید: زیرا که شوقی که از روی فکر باشد مولود جزء عقلی است، و شهوت و غضب نتیجهٔ جزء غیر عقلی . بدین‌ترتیب، اگر درنفس قائل به‌اجزاء سه‌گانه شویم، شوق در هرسه جزءآن نمایان خواهد بود.

به مورد بحث سابق خود برگردیم : چیست که حیوان را در مکان حرکت می‌دهد؟ درواقع، حرکت نموّوذبول، چون به‌همهٔ موجودات زنده تعلّق دارد، گوئی باید به‌مبدأی که اینها همه دارای‌آنند، یعنی به‌قوّهٔ مولّده وغاذیه، اسناد شود[1]. ــ بحث راجع به شهیق و زفیر و خواب و بیداری را به سبب اینکه خود مورث اشکالات زیادی‌است به‌بعد[2] واگذارمی‌کنم. ــ وراجع به‌حرکت‌اینی‌یاانتقالی‌مطلبی‌که باید مورد تحقیق‌قرار گیرداین‌است‌که آنچه این حرکت را درحیوان موجب می‌شود چیست ؟ . ــ واضح است که این [عامل] قوّهٔ غاذیه نیست. چه ، حرکت اینی همواره با توجّه به‌غایتی انجام می‌پذیرد ، ویا باتخیّل ، ویا با شوق همراه است، زیراکه هیچ حیوانی ، تا به‌چیزی اشتیاق نورزد یا ازان نگریزد ، حرکتی جز حرکت قسری ندارد . بعلاوه < با چنین فرضی> حتّی نباتـات می‌بایست قادر به حرکت و دارای عضوی باشند کـه بتواند به عنوان آلتی برای این

۱) ودر نتیجه قوهٔ محرك به‌حرکت اینی از قوه‌ای که مبدأ نمو وذبول است متمایز باشد ، با اینکـه نمو و ذبول خود تغیراتی است که درمکـان حاصل می‌شود.

۲) رجوع شود به‌طبیعیات صغری : رسالهٔ خواب، رسالهٔ تنفس.

قبیل حرکت بکار رود[1]. — به همین ترتیب [این عامل] به‌طریق اولی قوّهٔ حسّاسه هم نیست، زیرا که بسیاری ازحیوانات، بااینکه دارای احساسند، درتمام مدّت حیات خود متوقّف وبی‌حرکت می‌مانند. پس، اگردرطبیعت هیچ امر عبثی انجام نمی‌گیرد ، و از آنچه واجب باشد چیزی فروگذار نمی‌شود (مگر در موجودات ناتمام و ناقص ؛ ولی حیواناتی که ما دراینجا منظور داریم کاملند وناتمام نیستند: و دلیل بران اینکه می‌توانند تولید مثل کنند و دوره‌ای از بلوغ و افول را طیّ نمایند) ، چنین برمی‌آیدکه این حیوانات می‌بایست دارای اعضائی باشند که به‌عنوان آلت حرکت انتقالی آنها را بکار آید[2]. — امّا قوّهٔ عقلیّه ، و آنچه عقل نامیده می‌شود، نیز محرّك نیست. چه، عقل نظری دربارهٔ هیچ‌امری که باعمل‌ارتباط دارد فکر نمی‌کند، ودربارهٔ آنچه باید ازان پرهیز کرد یا درپی آن رفت هیچ چیز نمی‌گوید درصورتی‌که حرکت انتقالی همواره به‌موجودی تعلّق دارد که درپی‌چیزی می‌رود یا ازان می‌پرهیزد . وحتّی وقتی که عقل به‌امری ازاین قبیل[3] معطوف‌شود، حکم به‌توجّه بدان یااحتراز ازان نمی‌کند: مثلاً اغلب دربارهٔ چیزی که‌ترس‌آوریادل‌انگیزاست می‌اندیشدبی‌آنکه‌دستور گریزازان

---

۱) نباتات قوهٔ غاذیه دارند، حال اگر حرکت مکانی نتیجهٔ این قوه می‌بود ، می‌بایست در نباتات نیز چنین حرکتی باشد ، واین‌خلاف واقع‌است، پس مبدأ چنین حرکتی از قوهٔ غاذیه مجزا است ، و اینك باید قوهٔ حساسه‌را از این حیث مورد تحقیق قرار داد.

۲) وحال آنکه چنین نیست .

۳) یعنی‌بچیزی که جنبهٔ عملی‌دارد .— اینك ارسطو راجع به‌عقل‌عملی بحث می‌کند.

[باروی آوردن بدان] را بدهد . تنها قلب است که به‌حرکت درمی‌آید، یا اگر مقصود شیء خوش‌آیندی باشد عضو دیگری ازبدن است[۱]. بالأخره حتّی موقعی که عقل امری را تجویز می‌کند ، وفکر به گریختن ازان یا به‌اقبال بدان حکم می‌دهد، حیوان به همان سبب به‌حرکت درنمی‌آید؛ بلکه گاهی به‌اقتضای شهوت عمل می‌نماید ، چنانکه شخص نامعتدل چنین می‌کند. بالأخره، به‌طور کلّی می‌بینیم که آنکه [مثلاً] علم طبابت دارد پیوسته آن را بکار نمی‌بندد، واین به‌خوبی نشان می‌دهد که نفس علم نیست که عمل برطبق علم را صورت پذیر می‌سازد، بلکه أمر دیگری است[۲]. — باری آنچه این قبیل حرکت[۳] را صورت می‌بخشد ، به‌طریق اولی شوق هم نیست: زیرا که اشخاص معتدل وقتی که شوق یا شهوت دارند[۴]، اموری را که بدانها مشتاقند انجام نمی‌دهند، بلکه اطاعت ازحکم عقل می‌کنند. ۴۳۳ الف

۱) مثلا دهان که دراین حال آب به‌آن می‌افتد.

۲) یعنی ارادهٔ آزاد و مبنی برتفکر.

۳) مقصود ازحرکت همان حرکت انتقالی‌است.

۴) یعنی شوق وشهوتی که خارج از نظم و قاعده‌است.

۱۰

< علت حرکت در موجودات زنده >

واضح شد که به‌هرحال دوقوهٔ محرکه هست: شوق‌وعقل(به‌شرط اینکه تخیّل را نوعی از تعقّل بشماریم[۱]: چه، مردم غالباً از علم روگردان می‌شوند و درپی‌تخیّل می‌روند، ودرنزد حیوانات دیگرغیراز انسان نه تعقّلی هست‌ونه‌استدلالی، بلکه تنها تخیّل‌هست).– پس این دو قوّه، یعنی عقل‌و شوق، هردو محرّك به حرکت اینی است: و مقصود ما عقلی است که در استدلال خود غایتی را منظور دارد، یابه‌عبارت دیگر، عقل‌عملی که‌به‌سبب غایت خود باعقل‌نظری‌متفاوت‌است[۲].هرگونه شوقی‌نیزازلحاظ غایتی‌است، زیراکه متعلّق شوق‌است که مبدأ عقل‌عملی است وآخرین حدّ فکرسرآغاز

---

۱) چون اگر تخیل را نوعی از تعقل نشماریم لازم می‌آید که قوهٔ محرکهٔ دیگری علاوه بر عقل و شوق قائل شویم و تعداد محرکات را به سه عدد بالا ببریم.

۲) غایت عقل عملی عمل است که مربوط به مرحلهٔ امکان‌است، یعنی محدود به‌امور ممکن می‌باشد و به‌امر واجب و ضروری تعلق نمی‌تواند گرفت. درصورتی که غایت عقل نظری فعالیت خود آن‌است که امر واجب را ادراك می‌کند.

عمل است[1]. پس چنین می‌نماید که اگر این دو قوّه، یعنی شوق و عقل عملی،را عامل تحریک بشماریم نظرما موجّه باشد. درواقع، امری که متعلّق شوق است محرّك است[2] وازهمین روست که فکر نیز محرّك است، با توجّه به اینکه مبدأ فکرآن امری‌است که متعلّق شوق‌است.— همچنین تخیّل نیز وقتی که محرّك باشد بدون شوق تحریک نمی کند .

بدین‌ترتیب مبدأ محرّك یکی بیشتر نیست، وآن قوّهٔ شوقیّه است . زیراکه اگر دومبدأ (یعنی‌عقل‌وشوق) برای تحریک درمیان می‌بود، هردو بسبب واجد بودن خصیصهٔ مشترکی محرّك بودند. ولیکن پیدا است که، در واقع امر، عقل بدون شوق تحریک نمی کند (چه، آرزوئی که مبتنی برتفکّر باشد صورتی ازشوق‌است؛وآنگاه که حرکت مامبتنی براستدلال است ، مبتنی برآرزوئی که از روی تفکّر است نیز هست) . برعکس،

---

۱) شوق غایت را تعیین می کند ، واین‌غایت مبدأی برای عقل‌عملی قرار می گیرد که کارآن کشف وسائل برای وصول بآن شیء است : همینکه این وسائل کشف شد کوشش عقل عملی پایان می‌پذیرد وکارعمل و اجراء آغاز می‌شود. پس آخرین مرحله در تفکر عملی (یعنی آخرین وسیلهٔ مکشوف) اولین مرحله درخود عمل‌است ، که راه پیمودهٔ عقل را در جهت مخالف از سر می گیرد (رجوع شود به‌مابعدالطبیعه کتاب زتا فصل هفتم۱۰۳۲ب۶) .

۲) بدین سبب که متعلق تفکر و تخیل است (رجوع شود به کتاب حاضر صفحه ۴۳۳ ب سطر۱۲) .— اینک ارسطو می‌خواهد آنچه‌را که گفته‌است درسطور آتیه خلاصه کند.

شوق می‌تواند در غیـاب هرگونه استدلالی تحریک کند ، زیرا که شهوت نوعی از شوق‌است[۱]. منتهی عقل همیشه صائب است ، درصورتی که شوق‌و تخیّل ممکن‌است صائب یاخاطی باشند. بدین‌ترتیب آنچه محرّک‌است همیشه امری است که مورد اشتیاق است ، امّا این امر می‌تواند خیر واقعی یا خیر ظاهری باشد ؛ و آن هم ، نه هرخیری ، بلکه خیر عملی ؛ و خیر عملی دارای جنبهٔ امکانی است ، یعنی امری‌است که ممکن است به‌نحو دیگری [هم] باشد[۲].

پس بدیهی است که آنچه حرکت را باعث می‌شود ، همان قوّه‌ای ۴۳۲ ب از نفس است که شوق می‌نامند . امّا کسانی که قائلند به اینکه نفس تقسیم به‌اجزاء می‌شود[۳]، اگر این‌انقسام‌را ازلحاظ قوای‌آن بدانند، باید قائل‌به‌تعداد بسیار زیادی ازاجزاء باشند: یکی‌از اجزاءآن قوّهٔ غاذیه، یکی‌قوّهٔ حسّاسه، یکی قوّهٔ عاقله ، یکی قوّهٔ مُروّیه[۴]، و اینک یکی دیگر ، همین قوّهٔ شوقیّه خواهد بود : زیرا که این اجزاء اخیرالذکر بیشتر از جزء شهوانی و جزء

---

۱) و باهمهٔ این مبنی براستدلال و تفکر نیست.

۲) خیر ، حتی خیر واقعی ، بنابر مقتضیات متفاوت می‌شود ، یعنی در مرحلهٔ وجوب نیست ، بلکه درعالم امکان‌است .

۳) افلاطون (رجوع‌شود به‌حاشیهٔ مربوطه به ۴۳۲ الف ۲۴ ازفصل‌نهم از دفتر سوم) .

۴) اصطلاح ازترجمهٔ قدیم‌عربی‌درمقابل کلمه‌ای که درترجمهٔ‌فرانسوی به‌ازاء آن Délibérative آمده‌است .

غضبی با یکدیگر اختلاف دارند . ــ وچون شوقهائی حاصل می‌شود[۱] که بایکدیگر متضادّ است ، واین امر ازتعارض عقل‌وشهوات به‌وجود می‌آید (وجز درموجوداتی که ادراك زمان برای‌آنها حاصل است وقوع نمی‌یابد : چه ، عقل به‌ملاحظهٔ آتیه دستورمقاومت می‌دهد، درصورتی‌که شهوت جز با امرآنی راهبری نمی‌شود[۲]، زیرا که چون آتیه را نمی‌توان دید لذّت آنی مطلقاً دلکش و مطلقاً نیکو می‌نماید) ، ازاینجا برمی‌آید که مبدأ محرّك باید ازحیث نوع واحد باشد. ــ وآن قوّهٔ شوقیّه است از آن حیث که قوّهٔ شوقیّه است، وشیئی که متعلّق شوق است [ازحیث محرّك بودن] در مقام اوّل قرار دارد، زیرا که این شیء بی‌آنکه متحرّك باشد، تنها بدین‌سبب که مورد تفکّر یا تخیّل قرار می‌گیرد، محرّك است ــ بااینکه مبادی محرّک که از حیث عددکثیراست .

چون هرحرکتی مستلزم سه‌عامل‌است: نخستین محرّك، دوّمین‌چیزی

۱) جملهٔ مطولی است که از سطر ه تا سطر ۱۳ ادامه دارد و جمل معترضه‌ای که درآن‌است جابجا حائل معنی‌اصلی‌است. خبر جمله‌را درسطر۱۰ آورده و بعدازآن جملهٔ متمم دیگری افزوده‌است.

۲) ترجمه‌ای که مطابق بافکر ارسطو باشد چنین می‌تواند بود : «عقل به‌موجود زنده دستور می‌دهد که برای ملاحظهٔ آنچه در زمان دوری فراخواهد رسید درمقابل لذت‌آنی مقاومت کند، درصورتی که شهوت از او می‌خواهد که همان آنی را که فوراً بعدازحال حاضر فرامی‌رسد درنظرگیرد، و مصلحت مربوط به‌آن‌را دنبال کند.

که محرّك به‌وساطت آن تحریك می کند ، سوّمین متحرّك ؛ وچون متحرّك خود نیز بردو گونه است: یکی محرّك نامتحرّك ، ودیگری محرّك متحرّك،ـ پس این نتیجه بدست می‌آید که دراینجا محرّك نامتحرّك خیر عملی‌است ، محرّك متحرّك امری‌است که متعلّق شوق‌است (زیرا که متحرّك ازآن‌حیث که شوق می‌ورزد متحرّك است ، وشوق نوعی ازحرکت‌است یا بهتر آنکه بگوئیم نوعی از فعل‌است) [1] ، و متحرّك حیوان است . امّا آلتی که شوق به‌وساطت آن تحریك می کند شیئی بدنی است ، وازاین‌رو مطالعهٔ آن باید درضمن اعمالی که مشترك میان بدن و نفس‌است انجام گیرد. واکنون ما را همین کافی‌است که بطریق ایجاز گوئیم ، که آنچه به وساطت آلات حرکت را موجب می‌شود در نقطه‌ای مانند مفصل است که مبدأ ومنتهی درآن تلاقی می کنند [2]: چه ، درآنجا تحدّب و تقعّری‌است [3] که نخستین ،

---

۱) دراینجا اختلاف قراءآت وجود دارد . اینکه می‌گوید بجای اینکه شوق‌را حرکت بدانیم بهتراست که آنرا نوعی ازفعل بخوانیم ، ازاین روست که سرور قوای نفس به‌فعلیت حرکت به‌معنی اخص نیست؛ و این‌مطلب‌را ساقبلا دیده ودانسته‌ایم (رجوع شود به‌دفتر سوم فصل هفتم صفحه ۴۳۱ الف سطر ۵ و حاشیهٔ مربوطه).

۲) مفصل آغاز آلتی و پایان آلت دیگر است ، به‌همین سبب اگرچه از حیث عدد یکی‌است، از لحاظ منطقی دوگانه‌است.

۳) منظور تحدب و تقعری‌است که درمفصل یعنی در محل تلاقی دو استخوان موجوداست.

منتهی، ودوّمین، مبدأ است؛ واز همین روست که قسمت محدّب درحال سکون و قسمت مقعّر درحال حرکت است، واین دوقسمت با اینکه درمکان از یکدیگر جدا نشدنی است[1] ، ازلحاظ منطق متمایزاست. زیرا که هرچیزی بادفع وجذب به‌حرکت درمی‌آید[2]. بالتّبع، دراینجا، چنانکه دردایره[3]، باید نقطهٔ ساکنی باشد که حرکت ازان آغازشود.

بنابراین، به‌طورکلّی، چنانکه گفتیم، حیوان ازآن حیث که دارای شوق‌است محرّك خاصّ خویش است؛ ولیکن بی‌آنکه دارای تخیّل باشد دارای شوق نیست، وهرگونه تخیّلی نیز یا عقلی یاحسّی‌است. پس، همین نوع اخیر [از تخیّل] است که حیوانات دیگر غیراز انسان نیز ازان بهره‌ورند.

۱) زیرا که سطح آن‌دو ملاقی است.

۲) رجوع شود به‌کتاب طبیعت۲۴۳ الف۱۶ به‌بعد.

۳) در تعریف دایره می‌گوئیم که‌آن شکلی‌است که ازحرکت‌نقطه‌ای درفاصلهٔ متساوی بانقطه‌ای بنام مرکز به‌وجود می‌آید.

۱۱

<علت حرکت در موجودات زنده، دنباله.>

۴۳۴ الف اینک باید دربارهٔ حیوانات ناقص[۱]، یعنی آنها که فقط دارای حسّ لامسه‌اند، نیز پژوهش کرد. مبدأ محرّك آنها چیست؟ آیا ممکن است که آنها نیز دارای تخیّل و شهوت باشند، یا ممکن نیست؟ درواقع، چنین می‌نماید که لذّت و الم درآنها هست. امّا، اگرآنها دارای این حالت باشند، شهوت نیز باید درآنها باشد. ولیکن تخیّل چگونه می‌تواند بدانها تعلّق یابد؟ آیا نه این است که، چون حرکات آنها نامعیّن است، باید تعلّق این قوا نیز بدانها به‌نحوی نامعیّن باشد؟[۲]

---

۱) منظور انواع پست حیوان است و نه افراد ناقص الخلقه از انواع دیگر آن.

۲) شوق، به‌صورت پست آن که شهوت باشد، و نیز تخیل به‌حیوانات پست تعلق می‌گیرد، منتهی تعلق آنها به‌نحوی مبهم و نامعین است. - پس سه مرحله برای تخیل وجود دارد: تخیل عقلی، وآن تخیلی است که ارسطو در ذیل این‌سطور، یعنی در سطر ۷، ازآن سخن گفته است، و جز بموجودات عاقل تعلق ندارد؛ تخیل حسی که متعلق به‌سایر حیوانات است؛ و بالاخره نوع سوم تخیل که پست‌ترین انواع آن بشمار می‌رود، و تنها قسمی از تخیل است که حیوانات پست ازآن برخوردارند.

بنابرین، تخیّل حسّی، چنانکه گفتیم[۱]، به‌حیوانات دیگر نیز تعلّق دارد ولیکن تخیّلی که همراه تروّی‌است جز به‌حیوانات ناطق متعلّق نیست: زیرا که <درنزد اینان>، علم به‌اینکه چنین یا چنان باید کرد[۲]، کاراستدلال است[۳]؛ وبراینان واجب‌است که تنها یک‌واحد مقیاس بکاربرند، زیرا که آنچه درپی آن می‌روند امری است که برهمه رجحان دارد. پس حیوانات ناطق‌می‌توانند خیال واحدی برمبنای خیالات کثیر بسازند.— ودلیل‌براینکه حیوانات ناقص نمی‌توانند دارای حکم باشند، این است که تخیّلی که ناشی ازقیاس‌است[۴] درآنها نیست، وچنین‌تخیّلی‌مستلزم حکم است[۵]. به‌همین‌ترتیب شوق غیرعقلی مستلزم قوّهٔ تروّی نیست، ولیکن، <در انسان>، گاهی برشوق عقلی غلبه می‌جوید وآن را به‌حرکت درمی‌آورد؛ ودرمواقع دیگر برعکس، شوق عقلی بران، چنانکه فلکی<برفلک دیگر>، غالب می‌آید.

---

۱) کتاب سوم فصل دهم ۴۳۳ب ۲۹-۳۰.

۲) یعنی برای وصول به‌غایت کدام وسیله را باید بکار برد.

۳) زیرا که تروی مستلزم مقایسه‌است. حیوان ناطق‌ازاین امتیازنسبت به‌همهٔ حیوانات دیگر برخوردار است که دارای تخیل عقلی است، زیرا که در انتخاب وسایل برای وصول به‌غایت، از استدلال عملی ناگزیراست. بعلاوه هرگاه بخواهیم بدانیم که بیشتر از همه باید به‌دنبال کدام خیر رفت (چه خیر واقعی، چه خیر ظاهری، چه‌لذت) باید تنها یک‌واحد مقیاس‌بکار ببریم.

۴) و این همان تخیل عقلی است.

۵) تخیل عقلی مشتمل برحکم است، همان طور که مقدمات قیاس نتیجه‌ای را که ازآنها استخراج می‌شود درخود دارد.

یا، بالأخره، شوق غیرعقلی برشوق غیرعقلی، درحال عدم اعتدال، چیره می‌شود (اگرچه، بالطّبع، همیشه قوّهٔ عالی‌تر است که تفوّق دارد) و حرکت را موجب می‌شود). وازاینجا سه قسم حرکت پدید می‌آید[1].

امّا قوّهٔ عقلیّه[2] هرگز متحرّك نیست، بلکه پیوسته درحال سکون

۱) این قطعه از سطر ۱۲ تا سطر ۱۵ بسیار مشکل و عقاید مفسران دربارهٔ آن مختلف‌است. اشاره‌ای که در ضمن آن به‌مطالب نجومی بعمل‌آمده برمبنای این عقیده بوده‌است که افلاك نسبت به‌همدیگر تأثیرات محرك دارد، و چون شوق عقلی بر شوق غیرعقلی غالب‌آید غلبهٔ آن مانند تأثیر فلك ثوابت بر افلاك متحدالمرکز داخلی‌است. معنی کلی این قطعه چنین‌است: انسان را سه قسم حرکت حاصل می‌شود: درقسم اول شوق غیرعقلی برشوق عقلی‌تسلط دارد (و این حالت عدم اعتدال به‌معنی محدود کلمه است که به‌نفس دست می‌دهد)؛ درقسم دوم یکی از اشواق عقلی به‌شوق غیر عقلی غالب است (واین‌حال اعتدال‌است)؛ درقسم‌سوم یکی‌از اشواق‌غیرعقلی بر شوق غیرعقلی دیگر چیره می‌شود (واین حال عدم اعتدال به‌معنی‌اعم کلمه‌است) اما، بالطبع باید تسلط با قوهٔ عالی‌تر باشد. اشکالی که به‌هرصورت دراین قطعه باقیست اینکه، ارسطو حرکتی را که به نفس نسبت می‌دهد با لفظی بیان می‌کند که مفید حرکت اینی‌است؛ شاید علت آن تشبیه حرکات نفس به حرکات افلاك باشد، و چون افلاك را نیز سه قسم حرکت وجود دارد (مابعدالطبیعه، کتاب لاندا) این تشبیه باعث برآن شده‌است که لفظی که برای بیان حرکات افلاك مفید بوده‌است دراین‌قسمت ازاقوال ارسطو به‌حرکات نفس‌نیز اطلاق شود.

۲) قوهٔ عقلیه، یاعقل نظری، غایت عقل عملی را تعیین می‌کند، اما

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

است. وچون <درقیاس عملی> ، ازیک طرف، حکم یاقضیهٔ کلّی، واز طرف دیگر حکم جزئی را تمیز می‌دهیم (زیرا که نخستین حاکی ازاین‌است که هر که دارای چنین کیفیّتی باشد چنین عملی را انجام می‌دهد، و دوّمین حاکی ازاینکه این عمل معیّن ازآن کیفیّت معیّن‌است ومن کسی هستم که چنین کیفیّتی دارم)، همین حکم جزئی‌است که حرکت را موجب می‌شود ، نه حکمی که بر کلّی حمل می‌شود . یا ، بهترآنکه هردو را چنین بدانیم ، منتهی یکی را بیشتر درحال سکون بشماریم ، ودیگری را چنین نگوئیم.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

این غایت مطلوب که قوهٔ عقلیه معین می‌سازد محرك نامتحرك‌است. یعنی در قیاسی که برای راهنمائی عمل صورت می‌پذیرد، وماآن‌را قیاس عملی‌می گوئیم کبرای قیاس که قضیهٔ کلی‌است برشوق مؤثر نیست ، زیرا که این قضیه جز به کلی ارتباط ندارد، و غایتی که برای عمل معین می‌شود امر جزئی است. بلکه صغرای قیاس که موضوع آن جزئی است ، محرك عمل است که آن نیز توجه به‌امر جزئی ومعین دارد (مابعدالطبیعه کتاب آلفا ۹۸۱ الف۱٦). یابهتر آنکه ، بنابه‌تصحیح خود ارسطو، بگوئیم که اگر قضیهٔ کلی نیز درعمل تاثیر ببخشد اثر آن جنبهٔ ثانوی دارد، ودر حقیقت قضیهٔ جزئی‌است که مؤثر است، زیرا که قضیهٔ کلی بسبب جنبهٔ عقلی خود همیشه درحال سکون‌است.

۱۲

< تأثیر حواس مختلف در حفظ موجود زنده >

بدین‌ترتیب . نفس غاذیه[1] را ، ناچار ، هرموجود زنده‌ای[2] ، از هر قبیل که باشد ، داراست ، و ، درواقع ، چنین موجودی از حین پذیرفتن صورت تاآنگاه که فاسد شود ، دارای نفس است . چه ، واجب است که هر کائنی را نموّی و بلوغی و زوالی باشد ، و این امور جملگی بدون تغذّی ممتنع است . بنابرین ، وجود قوّهٔ غاذیه درهمهٔ موجوداتی که نموّ و زوال می‌یابند ضرورت دارد .ـ برعکس ، وجود احساس درهمهٔ موجودات زنده[2] لازم نیست ، زیرا که آنها که جسم بسیطی دارند[3] ، و آنها که قادر به ادراك صور عاری از مادّه نیستند[4] ، نمی‌توانند دارای لامسه باشند (و با این همه بدون حسّ

---

۱) رجوع شود به ۴۱۳ الف ۲۰ که ارسطو در آن قوای مختلف نفس را می‌شمارد و سلسلهٔ مراتب درمیان آنها برقرار می‌دارد .

۲) اعم از نبات یا حیوان .

۳) موجودات زنده‌ای که جسم آنها از عنصر واحدی پدید آمده است ، مثل نباتات که تقریباً به‌تمامی از خاك ساخته می‌شود ، حس لامسه و به‌طریق اولی هیچ‌کدام از حواس دیگر را ندارند .

۴) منظور نباتات است (رجوع شود به فصل ۱۲ از دفتر دوم ، ۴۲۴ الف ۳۲ ـ ب ۳ و حواشی مربوطه) .

لامسه هیچ حیوانی نمی‌تواند وجود داشته باشد)[۱].— امّا حیوان حتماً باید دارای احساس باشد، زیرا که طبیعت هیچ کاری را عبث نمی کند[۲] چه، تمام اشیاء طبیعی [یا خود] غایتی دارد و یا [نتیجه] برخورد اتّفاقی اشیائی است که آنها را غایتی است. امّا، چون[۳] هرجسمی که دارای حرکت انتقالی است، ولیکن فاقد احساس است، دستخوش فساد می‌شود و وصول به غایت[۴] ۴۳۴ ب
که عمل طبیعت آنست، آن را حاصل نمی‌شود (زیرا که چگونه می‌تواند تحصیل غذا کند؟ چه، تنها موجودات زنده ساکنند[۵] که غذا ، ا ازچیزی

---

۱) جمله‌ای که دربین هلالین است ودرمتن کتاب بعداز جملهٔ «آنها که جسم بسیطی دارند نمی‌توانند دارای لامسه باشند» قرار داشت، ودر ترجمهٔ فارسی به‌این موضع نقل گردید، عبارت مشکوکی است، باوجود این سیمپلیکیوس Simplicius آن را درج کرده‌است.

۲) از احکام جاریه درفلسفهٔ ارسطواست، که در مواضع عدیده از کتب خود تکرار نموده‌است. رجوع شود به‌همین کتاب فصل نهم از دفتر سوم ۴۳۲ ب۲۱-۲۲

۳) جملهٔ سطولی است که جابجا در آن جمل معترضه وارد شده و خبر جملهٔ اصلی در سطر ۷ ازصفحهٔ ۴۳۴ب آمده‌است.

۴) منظور ازاین غایت کمالی‌است که خاص طبیعت هرجسمی‌است، وآن اینکه، مثلا، وجود حیوان بطور کامل تحقق یابد، زیرا که طبیعت مبدأ حرکت حیوان و علت انبساط و تکامل آن است.

۵) منظور موجودات زنده‌ایست که همواره درمقر خود می‌مانند وجابجا

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

که ازان خارج شده‌اند بدست می‌آورند) ؛ وبعلاوه ، چون هیچ جسمی، لااقلّ از موجودات متحرّکی که قابل کون [وفساد] اند [1] ، بدون اینکه دارای احساس باشند، نمی‌تواند نفس وعقلی که قادر به‌حکم است داشته باشد (زیرا که چنین عقلی به‌چه کار او می‌آید[2] ؟ این امر بایستی یا مزیّتی برای نفس او ، ویا برای جسم او باشد[3]. ولیکن ، درواقع ، نه آن‌است ونه‌این،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نمی‌شوند ، مانند نباتات یاحیوانات پستی از قبیل ZOOPHYTES . این‌قبیل موجودات زنده غذای خودرا از عناصری بدست می‌آورند که خود ازانها بیرون آمده‌اند (مثل خاك یا آب) ، یعنی از همان محلی که درآن بجا مانده‌اند غذا بیرون می‌کشند.

۱) یعنی تمام کائنات متحرك ، به‌استثناء اجرام‌آسمانی که بااستحرك بودن وجود آنها ازلی است.

۲) یا، بعبارت دیگر ، جسم متحرکی که قابل کون و فساد است چرا باید نفسی‌وعقلی که قادر به‌حکم‌است داشته‌باشد، بدون اینکه دارای احساس باشد؟ چون طبیعت دارای غایت‌است وهیچ کار بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد عدم احساس درموجودی که نفس‌دارد، یا باید رجحانی‌برای‌نفس‌آن‌باشد یابرای جسم آن . درصورتی که برای هیچ کدام ازآن دو نمی‌توان عدم احساس‌را مرجح دانست : زیرا که ، احساس ، نفس را برای فکرکردن و بدن‌را برای محفوظ ماندن از فساد ، ضروری است .

۳) یعنی نداشتن احساس ، باداشتن عقل ، باید مزیتی یابرای نفس ، یا برای بدن ، باشد، الی آخر .

زیرا که نفس را دیگر فکری نخواهد بود، و جسم بدین‌سبب وجودبهتری نخواهد داشت)، ازاینجا برمی‌آیدکه هیچ‌جسم متحرّکی، بی‌آنکه احساس داشته باشد، نفسی ندارد.

امّا اگرجسم دارای احساس باشد، ناچار باید یا بسیط یا مرکّب باشد[۱]. امّا بسیط نمی‌تواند بود،زیراکه دراین‌صورت حسّ‌لامسه نمی‌تواند داشت[۲]، وحال‌آنکه داشتن آن ضروری‌است. این امر اخیر[۳] ازملاحظات آتیه به‌وضوح می‌رسد. چون حیوان جسم جانداری‌است، وهرجسمی‌قابل تماس‌است،وچیزی‌قابل تماس‌است‌که‌قابل‌احساس‌باحسّ‌لامسه‌باشد،واجب است‌که بدن‌حیوان‌دارای حسّ‌لامسه باشد،تابتواند محفوظ‌ومأمون‌بماند[۴].- زیراکه سایرحواسّ، یعنی شامّه و باصره وسامعه، ازطریق وسائط دیگری < غیراز خود آلات حسّی > عمل می‌کنند؛ امّا، آنجا که تماس مستقیم

۱) یعنی باید جسمی‌که دارای احساس‌است، یاازعنصر واحدی(مانند آب یاخاك...) صورت‌پذیرشده باشد، یااز عناصر متعدد ومختلف.

۲) داشتن حس‌لامسه محتاج این‌است‌که بدن حیوان مرکب‌ازعناصر متعدد باشد (شرح این استدلال در فصل۱۳ آمده‌است).

۳) یعنی اینکه حیوان ناچاراست‌که حس‌لامسه داشته باشد.

۴) حیوان یا جسم جاندار با اجسام دیگر در تماس واقع می‌شود، و تماس امری‌است‌که ملموس به‌حس‌لامسه است، پس اگر حیوان دارای‌حس لامسه نباشد ناچار از تماسی‌که بااجسام دیگر می‌یابد بی‌خبر می‌ماند، وبدین ترتیب معرض صدماتی واقع می‌شود، و قادر به‌حفظ خویشتن درمقابل این صدمات نمی‌گردد.

حاصل می‌شود، اگر احساس به حیوان دست ندهد، نه قادر به احتراز از پاره‌ای از اشیاء ، و نه قادر به‌ادراك پارهٔ دیگر خواهد بود . و اگر چنین باشد، امکان نخواهد یافت که وجود حیوان مأمون ومصون بماند. ازهمین‌رو ذائقه نیز بمنزلهٔ قسمی از لامسه است ؛ ذائقه احساس غذا است، و غذا جسمی قابل لمس‌است[۱]. برعکس، صوت ورنگ و بوی نه مغذّی‌است، نه موجب نموّ و ذبول می‌شود. ازاینجا ناگزیر برمی‌آید که ذائقه نوعی از لامسه باشد، زیرا که احساس شیء ملموس ومغذّی است .ـــ پس این دو حسّ[۲] برای حیوان ضروری است ، و پیداست که ممکن نیست که حیوان بتواند بدون حسّ لامسه وجود داشته باشد . امّا حواسّ دیگر ، تنها به‌منظور رفاهیت حیوان است،وازهمین‌رو تعلّق‌آن به‌همهٔ اجناس‌حیوانات ضروری نیست، بلکه فقط به‌بعضی‌ازآنها ، یعنی بدانها که حرکت انتقالی دارند ، تعلّق می‌پذیرد . زیرا که این قبیل حیوانات، برای حفاظت خود ، لازم نیست که تنها بوسیلهٔ تماسّ مستقیم ادراك کنند ، بلکه با فاصله نیز [می‌توانند چنین کنند] [۳] . واین بدان ترتیب ممکن است که حیوان بتواند

---

۱) استدلال ارسطو چنین است : هرچیزی که قابل لمس باشد قابل ادراك باحس‌لامسه است ، غذا قابل لمس‌است پس‌قابل ادراك باحس‌لامسه است؛ و بدین‌ترتیب‌ذائقه نوعی از لامسه می‌شود .

۲) یعنی لامسه و ذائقه .

۳) رجوع‌شود به کتاب حس۴۳۶ ب۱۸.

بوسیلهٔ شیء متوسّطی ادراك کند[۱]، یعنی این شیء متوسّط تحت تأثیرشیء
محسوس، و حیوان خود تحت تأثیر این شیء متوسّط، تأثّر و تحرّك پذیرد.
همان طور[۲] که در حرکت اینی شیء محرّك تغیّری را تا حدّ معیّنی باعث
می‌شود؛ وآنچه تحریکی را موجب شده‌است شیء دیگری را قادر می‌سازد
که آن نیز تحریکٔ دیگری را موجب شود، و بدین‌ترتیب حرکت درمسیر
شیء متوسّطی انتقال می‌پذیرد؛ وهمان‌طور که، علاوه بران، محرّك اول موجب
دفع و تحریکٔ می‌شود بی آنکه خود دفعی‌را قبول کند، درصورتی که محرّك
آخرقبول دفع می کند بی آنکه دفع دیگری‌را موجب شود، وشیء متوسّط
هم چنان وهم چنین است[۳]؛ وبالأخره همان‌طور که اشیاء متوسّط متعدّدند؛ ۴۳۵ الف
درمورد حرکت کیفی یا استحاله نیز چنین است، منتهی با این تفاوت که
استحاله، درحالی که موضوع در یکٔ مکان باقی می‌ماند، حاصل می‌شود.
مثلاً، اگر مهری را در مومی فرو برند، موم فقط تا نقطه‌ای که مهر را
فرو برده‌اند حرکت می کند؛ برعکس، سنگٔ [دراین حال] هیچ گونه
حرکتی نمی‌کند، درصورتی که آب تا فاصلهٔ دوری به حرکت درمی‌آید.
امّا هوا، برفرض اینکه قارّ و واحد بماند، تا عالی‌ترین درجه، به‌صورت
فاعل ومنفعل، متحرّك می‌شود[۴]. همچنین، دربارهٔ انعکاس نور، بجای اینکه

۱) در مورد هرکدام ازآن حواس سه گانه.

۲) ارسطو مقایسه‌ای در بین ادراك و حرکت مکانی می کند تاانتقال تغیری راکه در ادراك حاصل می‌شود تبیین نماید.

۳) هم محرك و هم متحرك است(م).

۴) رجوع شود به‌دفتر دوم، فصل هشتم، ۴۱۹ب۲۱، به‌بعد.

فرض کنیم[۱] که رؤیت از چشم خارج می‌شود و منعکس می‌گردد، ارجح است که بگوئیم که هوا ، مادام که برحال واحد باقی باشد ، تحت تأثیر شکل و رنگ منفعل می‌شود[۲]. امّا هوا برسطح صیقلی به یک حال باقی است : از همین روست که چنین هوائی آلت باصره را چنان تحریک می‌کند که گوئی مهری که بریک طرف موم بزنند تا طرف مقابل آن منتقل شود.

---

۱) چنانکه افلاطون و امپدکلس چنین فرض کرده‌اند(طیماؤس ۴۵ب-۴۶ج). — افلاطون رؤیت را حاصل از تلاقی آتش بصری که از چشم خارج می‌شود بانوری که از شیء مبصر بیرون می‌آید دانسته‌است.

۲) رجوع شود به ۴۱۹ب۲۷ واز همین روست که آئینه موجب انعکاس نور می‌شود.

۱۳

<جسم ذی حیات مرکب است. ـ عمل اصلی لامسه >

پیداست[1] که بدن حیوان بسیط نمی‌تواند بود ، یعنی مثلاً تنها از آتش یا ازهوا نمی‌تواند به‌وجود آید. چون ، به‌طوری که گفته‌ایم[2] هرجسم ذی حیاتی از حسّ لامسه برخورداراست ، درواقع ، درصورت فقدان لامسه ، حیوان نمی‌تواند دارای هیچ حسّ دیگری باشد . اینک گوئیم که عناصر دیگر، غیرازخاك[3]، می‌تواند به‌صورت آلات حسّی درآید. ولیکن همهٔ این آلات، باادراك بوسیلهٔ شیء دیگری غیرازخودشان ، یعنی بوسیلهٔ

۱) ارسطو درسراسر این قطعه ، یعنی از ۴۲۵ الف ۱۱ تا ۴۲۵ ب ۳ ، می‌خواهد ثابت کند که بدن حیوان‌را نمی‌توان متشکل از عنصر واحددانست هرجسم جانداری دارای لامسه‌است ، و آلت لامسه نمی‌تواند ازآتش یاازهوا یا ازآب پدید آید ، زیرا که آن قسمت ازآلات حسی که ازاین عناصر پدید آمده است تنها بواسطهٔ همان عناصر (یعنی هوا وآب...) ادراك می کند ، وهمچنین نمی‌تواند تنها از خاك باشد ، زیراکه، غیرازکیفیات خاك، کیفیات دیگری را نیز بالامسه می‌توان ادراك کرد. بنابرین آلت لامسه (ودر نتیجه سراسر بدن) ازعناصر متعدد ترکیب یافته‌است.

۲) ۴۳۴ ب ۱۳ به‌بعد.

۳) وآتش(۴۲۵ الف ۵).

اشیاء متوسّط ،است که احساس‌را پدیدمی‌آورد، درصورتی که حسّ لامسه ازراه تماسّ مستقیم با خود محسوسات عمل می‌کند ، و نـام خود را نیز ازهمین‌جا می‌گیرد. درست‌است که آلات حسّی دیگرنیزازراه تماسّ موجب ادراك می‌شود ، ولیکن این تماس به‌وساطت شیء دیگری <جزخود آلت حسّی> وقوع می‌یابد : تنها حسّ لامسه است که ، بنا به‌عقیدهٔ جاریه[1] ، بنفسه[2] ادراك را موجب می‌آید . ازاینجا برمی‌آید که بدن هیچ حیوانی نمی‌تواند ازچنین عناصری صورت پذیر باشد[3]. ـــ امّا ازخاك نیز نمی‌تواند پدیدآید ، زیرا که لامسه حدّ متوسّطی دربین اشیاء ملموس‌است، وآلت آن ، نه‌تنها قادر به‌ادراك تمام فصول منوّع خاك است، بلکه سرد وگرم و تمام صفات ملموس دیگررا نیز ادراك می‌کند. وعلّت اینکه ما به‌وساطت استخوانها وموبها واین قبیل از اعضاء بدن احساس نمی‌کنیم ، این است که
آنها فقط ازخاك پدید آمده‌اند . و نیز به‌همین دلیل است‌که نباتـات ، که ۴۳۵ ب

۱) البته عقیدهٔ خود ارسطو (رجوع‌شود به ۴۲۳ ب۲۲) چنین نیست ، ولیکن ارسطو موقتاً دراین مورد آن‌را می‌پذیرد، زیرا که هیچ کدام ازعناصر نمی‌تواند به تنهـائی آلت لامسه را صورت‌پذیر سازد ، و دلیل براین مطلب آن را می‌گیرد که آلت لامسه ، چون باید همهٔ اشیاء را مستقیماً لمس‌وادراك کند ، باید مرکب از همهٔ عناصر باشد.

۲) یعنی بدون اینکه واسطه‌ای بین آلت لامسه و شیء ملموس باشد.

۳) از عناصری که قبلا مورد بحث بود، یعنی‌عناصر چهارگانه به‌استثناء خاك .

< عمدةً > از خاك صورت پذیرشده‌اند، هیچ گونه احساسی ندارند. پس بدون لامسه هیچ حسّ دیگری نمی‌تواند بود ، و آلت لامسه نه از خاك می‌تواند صورت‌پذیر شده‌باشد، ونه‌ازهیچ‌یك ازعناصر دیگر <به‌تنهائی>. در نتیجه ، آشکارا لازم می‌آید که لامسه تنها حسّی باشد که فقدان آن موجب مرگ حیوان است . درواقع ، ممکن نیست که حیوان ، بی‌آنکه حیوان باشد ، لامسه را دارا شود، و همچنین لازم نیست که، برای اینکه حیوان باشد، حسّ دیگری جز لامسه داشته باشد . ونیز ازهمین‌روست که محسوسات دیگر ، یعنی رنگ و صوت و بوی ، اگر شدّتی به‌افراط‌بیابد، تنها آلات حسّی را می‌تواند تباه سازد، نه خود حیوان را (مگر بالعرض: مثلاً، اگر تحریکی یا تکانی هم‌زمان با صوت حاصل شود[1]، یااینکه، تحت تأثیر اشیاء مرئی یامشموم ، اشیاء دیگری به‌حرکت آید که با تصادم خود موجب تباهی شود). همچنین، طعم،[2] تنها از آن‌حیث که ملموس هم‌می‌تواند بود، تباه‌می‌تواندساخت. برعکس، شدّتی‌که‌به‌افراط دراشیاء ملموس، مانند گرم یا سرد یا سخت ، حاصل شود ، خود جانور را تباه می‌سازد[3]: چون شدّت مفرط درهر گونه محسوسی آلت حسّی‌را نابود می‌گرداند، ازاینجا برمی‌آید که شدّت مفرط در شیء ملموس حسّ لامسه را ازمیان می‌برد ، حسّی‌که ماحیات‌را بدان تعریف کرده‌ایم[4]: زیراکه اثبات نموده‌ایم که وجود حیوان

---

۱) مثلا در موقع رعد.

۲) در مورد سموم.

۳) بالذات نه بالعرض.

۴) رجوع‌شود به‌سطر ٤ تا ۷ از همین‌صفحه

بدون لامسه ممکن نیست. ازهمین‌روست که افراطی که درشدّت ملموسات حاصل می‌شود ، نه‌تنها آلت حسّی ، بلکه خود حیوان را نیز ازمیان می‌برد، چون لامسه تنها حسّی است که حیوان ناگزیر از دارا بودن‌آن است.

امّا حواسّ دیگررا ، چنانکه گفتیم[۱]، حیوان ازجهت وجود خود دارا نیست ، بلکه ازلحاظ رفاهیت خود داراست : مانند باصره ، که چون حیوان ، درهوا و درآب ، و بـه طور کلّی ، در محیط شفّاف زنـدگی کند ، در رؤیت به کار او می‌آید ؛ ذائقه برای این‌است‌که حیوان بتواند کیفیّات لذّت بخش و الم انگیز را درغذا دریابد ، بدانها اشتیاق ورزد و به‌حرکت درآید؛ سامعه برای این است که حیوان را به‌دریافت چیزی که بدو ابلاغ می‌شود قادر سازد ، و بالأخره ، زبان برای این‌است که‌اوبتواند بادیگران درمرابطه باشد.

پایـان

---

۱) ۴۳۴ ب ۲۴.

تعلیقات

درتطبیق بعضی از فقرات ترجمهٔ قدیم عربی از کتاب نفس ارسطو که ازآثار اسحق بن حنین است با ترجمهٔ فارسی حاضر:

۱ـ ۴۰۲ الف ۵: «لاسيّما العلم بالفرع» ــ در ترجمهٔ فارسی به تبع ترجمهٔ فرانسوی «خاصّه درعلم طبیعی» آمده و ابن سینا نیز درتعلیقات خود بر کتاب نفس[1] دراین مورد علم الطّبیعی آورده است وشاید این قرینه دالّ بر اختلاف نسخهٔ اوازاین ترجمه با نسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی باشد[2].

۲ـ ۴۰۲ الف ۱۰: «اثبات الممتنع» ــ در ترجمهٔ فارسی: تحصیل معرفت قطعی.

۳ـ ۴۰۲ الف ۲۴: «اجوهر او کیفیّة ام کمّیّة ام ضرب آخر من ضروب لنعوته التی قد جزئت» ــ نعوت دراین مورد به جای مقولات آمده است.

۴ـ ۴۰۲ ب ۵: «او انّما المعنی فیها معنی خاص مفرد کمعنی الانسان غیر معنی الفرس ومعنی الفرس غیر معنی الکلب». ـ در ترجمهٔ فارسی: «یا هر نوع آن را تعریف جداگانه ایست، چنانکه درمورد اسب و سگ وانسان و

---

۱) این تعلیقات درکتاب ارسطو عندالعرب تدوین عبدالرحمن بدوی چاپ شده است و راقم ارسطو را دربارهٔ آنها تحقیقی جداگانه است.

۲) قرائن دیگر را در تحقیقات راقم سطور راجع به تعلیقات ابن سینا می‌توان یافت.

خدا چنین‌است» ــ لفظ خدا از ترجمهٔ عربی شاید به ملاحظهٔ دیانت وخوف از مقارنهٔ آن با اسب وسگ و انسان حذف گردیده و شاید جزء سقطات ترجمه یا استنساخ باشد.

۵ـ ۴۰۲ ب ۲۴ : «علی ما فی‌الوهم» ــ وهم دراینجا درمقابل کلمهٔ فنطاسیا است و این ترجمه با اصل یونانی مطابق‌تر از ترجمهٔ فرانسوی‌است که دراین‌مورد فنطاسیا را «تجربه» معنی کرده ودرترجمهٔ فارسی نیزازان متابعت شده‌است. رجوع شود به حاشیهٔ مربوطه درترجمهٔ حاضر.

۶ـ ۴۰۳ ب۱: «ای حدود لم تقدمها المعرفة بالاعراض فلیس یسهل ان تقیس علیها وان کانت جمعا بالاتفاق والهذر» ــ این ترجمه ظاهراً درست نیست. رجوع شود شود به ترجمهٔ فارسی.

۷ـ ۴۰۳ ب۷: «فمن من هؤلاء العالم بالاشیاء الطبیعیّه؟ القائل بالهیولی وهو جاهل بمعنی الکیفیّة وحده اوالقائل بمعنی الکیفیّة وحده» ــ کیفیّت در اینجا بمعنی صورت استعمال شده است.

۸ـ ۴۰۳ ب۱۰ : «و امّا المتقدّمون فلیس منهم احد یدخل فی حدّه الاعراض المغیّرة للهیولی ولا الّلازمة الثّابتة». ـ «اعراض مغیّر هیولی» بجای اعراضی که از هیولی مفارقت پذیر است استعمال شده و این استعمال مغیّر معنی است.

۹ـ ۴۰۴ ب ۱۰ : «قالوا انّ الاوائل هی النّفس ومنهم من جعل هذه الاوائل کثرةً ومنهم من قال انّ الاوّلیّة واحدة کمثل انباذقلس...» ــ دراین قطعه وقطعات دیگر از جمله: ۴۰۲ الف ۵، ۴۱۳ ب ۱، ۴۱۳ ب ۱۱، ۴۲۷

الف ۱۵ اوایل واولیّت درمقابل کلمه‌ای[1] آمده‌است که امروزمعمولاً در ترجمهٔ آن اصول یا مبادی آورده می‌شود وذکرامپدکلس دراین قطعه چنان آمده‌است که گوئی او قائل به اصل واحد است ، و حال آنکه ، برعکس ، قائل به کثرت اصول، یعنی به‌عناصر اربعه، بوده‌است.

۱۰ـ ۴۰۴ ب ۲۰ : « ... فقال انّ الحیوان الّذی من صورة الطّول الاوّل والعرض الاوّل و العمق الاوّل و سائرالاشیاء علی‌مثل هذا النّحو» — صورت دراینجا به معنی مثال افلاطونی آمده‌است همچنانکه در ۴۰۴ ب ۲۵-۲۷: « ... وصورالاشیاء هذه‌الاعداد.»

۱۱ـ ۴۰۴ب ۲۴ : « وعدد الکیف حسّ » —کیف دراینجا بجای حجم آمده است .

۱۲ـ ۴۰۴ ب ۳۰ : « وخاصّةالّذین قالوا بالجرم فانّهم خالفوا علی من قال من بین‌الحسّ.» — « من‌قال من بین الحسّ » یعنی «کسانی که آنها را غیرجسمانی دانسته‌اند» .

۱۳ـ ۴۰۵ الف ۵ : « فظنّوا علی‌غیر صحّة » —وحال آنکه منظورارسطو این‌است که: « رأی آنان بی دلیل نبوده‌است » .

۱۴ـ ۴۰۶ الف ۲۶: « ولو اردنا الادّعاء والتّجنّی... » — در ترجمهٔ فارسی به تبع ترجمهٔ فرانسوی چنین آمده است : « حتی اگر بخواهیم دراین مورد به تخیّل نیز بپردازیم... »

۱۵ ـ ۴۰۶ ب ۲۶ : « وقد قال افلاطن فی کتاب الی طیماؤس » —

[1] Principe

ازاین فقره وفقراتی نظیرآن درسایرموارد ازقبیل آنچه در٤۰٤ب ۱۷ آمده است می‌توان استنباط کرد که مترجم عربی محاورهٔ طیماؤس را نامه‌ای از افلاطون به طیماؤس می‌پنداشته‌است .

۱۶ـ ٤۰۶ ب ۳۰: « حتّی‌الخالق‌خطّها المستقیم » ــ کلمهٔ « خالق » درمقابل کلمهٔ « دمیورگوس[1] » است که در ترجمهٔ فارسی به‌جای‌آن «صانع» ذکرشده است .

۱۷ـ ٤۰۷ الف ۹ : « وهذه من‌جهة التّوالی شیء واحد کمثل العدد ولیس مثل‌العقل. » ــ به جای « ولیس مثل العقل » می‌بایست « ولیس مثل الجسم» یا « ولیس مثل المقدار » آورده شده‌باشد.

۱۸ـ ٤۰۸ الف ٥ : « احدهما الجسم الّذی له حرکة وضرب من ضروب‌الانتصاب. » ــ دراین موضع ومواضع‌دیگرازترجمهٔ عربی درمقابل کلمه‌ای‌که امروزوضع می‌گوئیم انتصاب گفته شده ومقداربجای جسم آمده است. ازجمله: ٤۰۷ الف ۹ و ٤۲۹ ب ۱۰.

۱۹ـ ٤۰۸ الف ٦ : « . . . والآخر نرید به ترکیب الاجسام الّتی اذا الفت لم یمکنها ان تقبل بینها شیئاً من جنسها و معنی ذوی الخلط من الاشیاء داخل فی هذا. » ــ به قسمی بیان‌شده‌است که‌گوئی می‌خواهد قسم‌دیگرتألیف را برساند و حال‌آنکه توضیح معنی قسم اوّل است و ذکر قسم دوّم از آنجا آغازمی‌شود که گفته‌است، « ومعنی ذوی‌الخلط ... »

۲۰ـ ٤۰۸ الف ۱۳ : « فانّ معنی‌خلط‌العناصر فی‌جزءاللحم وفی‌جزء

[1] Démiurge

العظم واحد.» ــ مخالف با مفاد ترجمهٔ فارسی است: «امتزاج عناصری که گوشت یا استخوان را پدید می‌آورد به‌یک نسبت نیست.»

۲۱ـ ۴۰۸ الف ۲۶: «ولیس لمعنی الخلط نفس.» ــ این جمله حاکی ازاین‌است که برای خود امتزاج نفسی نباشد وحال‌آنکه برطبق ترجمهٔ ما منظوراین‌است که: «اگرنفس همان نسبت امتزاج نباشد.»

۲۲ـ ۴۰۸ ب ۲۸: «فامّا العقل فیظهر انّه روحانی لایألم.» ــ در ترجمهٔ فارسی به‌جای تعبیر «روحانی» تعبیر «الهی» آمده است، ایضاً رجوع شود به ۴۱۵ الف ۲۷ و۴۱۵ ب۲.

۲۳ـ ۴۰۹ الف ۵: «لانّ النّقطة انّما هی واحدٌ له نصبةٌ فامّا عدد النّفس فاین هو وایّ نصبة له.» ــ نصبة به‌معنی‌وضع آمده‌است، همان‌طور که درجای دیگرانتصاب بمعنی دارا بودن وضع آمده بود (۴۰۸ الف۵)، نیزرجوع شود به ۴۰۹ الف ۲۰.

۲۴ـ ۴۱۰ ب ۵: «... لانّه فرد احد لایقبل‌الفساد ولایعرفه.» ــ در ترجمهٔ فارسی‌آمده است: «... زیراکه تنها اوست که یکی از عناصر یعنی کین‌را نمی‌شناسد» ومنظورازکین عامل‌مقابل مهردرمذهب امپدکلس است.

۲۵ـ ۴۱۰ ب ۱۴: «ونحن نقرّ له ان یکون بالطّباع مالکا متقدّما فامّا العناصر فانّها متقدّمات علی الاشیاء.» ــ جزء دوّم این عبارت را نمی‌توان به‌جزء اوّل‌عطف کرد، زیرا که این دوجزء حاکی ازدورأی متقابل است (رجوع شود به ترجمهٔ فارسی).

۲٦ـ ٤۱۱ ب ۲۰ : « ونری طائفة من الحیوان الّتی تسمّی « انطوما » الّتی لارئة لها. » ـ « انطوما » چنانکه ازحاشیهٔ ترجمهٔ فرانسوی براین فقره به دست می‌آید درزبان یونانی به معنی حشرات است ودرترجمه فارسی نیز به تبع آن لفظ حشرات آمده ولکن « لارئة لها » درترجمهٔ فرانسوی مذکور نیست ، وبه همین سبب درترجمهٔ مانیزذکرآن نیامده‌است. ایضاً رجوع شود به ۳۱۳ ب ۲۰.

۲۷ـ ٤۱۲ الف ٥ : « ... وبعضه شبح وصورة. » ـ « شبح » به معنی شکل آمده وصورت به‌همان معنی ارسطوئی که درفلسفه متداول شده‌است. شاهد دیگر: « ٤۱٤ الف ۹ : فالعلم والصّحّة شبح وصورة و معنی . » ودر بعضی از مواضع دیگرکلمهٔ یونانی راکه دالّ بر شکل بوده به صورت « اشکیم » تعریب کرده و درجمع آن اشاکیم آورده است (٤۱٤ ب ۱۰و ٤۲٥ الف ۱۷ . »

۲۸ـ ٤۱٤ ب ۱۷ : « وقدنجد فی بعض الحیوان مع القوی‌الّتی ذکرنا حرکة الانتقال ونجد فی الناس العقل والتفکّروغیرذلک ممّا یشبه ان یکون اکرم واشرف. » ـ جزء اخیراین ترجمه مطابق با ترجمهٔ فارسی نیست ، در ترجمهٔ فارسی چنین‌است : « مثل انسان وهرموجود زندهٔ دیگری که‌ماهیّتی مشابه با انسان یا برتر از او داشته باشد ، برفرض اینکه چنین شیئی موجود باشد . »

۲۹ـ ٤۱٥ الف ۱۱ : « وامّا القول فی‌العقل البحّاثة النظّار فهو قول غیرهذا . » ـ درترجمهٔ فرانسوی به جای « عقل » کلمه‌ای آمده است که

درزبان فارسی به « روح » ترجمه می‌شود ، و شاید بتوان ترجمهٔ عربی را مناسب‌تر دانست .

۳۰ـ ۴۱۵ الف۲۷ : « الحیوان یلد حیواناً والنّبات نباتاً مثله لتشرك الابدی الروحانی بقدرطاقتها . » ـ شاهد دیگری است ، به تبع فقرهٔ منقول سابق (۴۰۸ ب ۲۸) ، براینکه به‌جای کلمهٔ « الهی » درترجمهٔ ما که مستفاد ازترجمهٔ فرانسوی است درترجمهٔ عربی « روحانی » آمده است ، نیز رجوع شود به ۴۱۵ ب۲ .

۳۱ـ ۴۱۵ ب ۲ : « فلما لم یکن للفاعل الطّبیعی ان یشرك الابدی الرّوحانی باتّصال البقاء . » ـ دراین فقره نیز « روحانی » به جای الهی آمده است. رجوع شود به : ۴۱۵ الف ۲۷ و ۴۰۸ ب ۲۸ .

۳۲ـ۴۱۶ الف ۲۰ : « وجب بالاضطراران یکون اوّل ما نحدّدالکلام فی‌الغذاء من اجل انّ انفصال هذه القوّة من سائرالقوی لایکون بهذا العمل الّذی هوالغذاء ... » ـ مخالف مفهومی‌است که ازترجمهٔ فارسی مستفادمی‌شود : « ابتدا باید ازعمل تغذّی به سخن آغاز کنیم چه قوّهٔ مورد بحث با همین عمل ازسایرقوا متمایز می‌شود » شاید ازترجمهٔ عربی کلمهٔ « الا » قبل ازکلمهٔ « بهذا العمل » ساقط شده باشد .

۳۳ـ ۴۱۷ الف ۱۰ : « والادراك بالحسّ مقول علی جهتین : « وذلك انّا نقول انّ البصیر و السّمیع بالقوّة هما بصیران سمیعان ولوکانا قائمین والحسّ الفاعل ایضاً مفعول علی جهتین : احداهما بالقوّه والاخری بالفعل . » ـ به‌نظرحقیردراین فقره باید دوتصحیح به عمل آورد : ۱ـ « نائمین » به‌جای « قائمین » و ۲ـ « مقول » به جای « مفعول » .

۳۴ـ ۴۱۷ ب ۵ : «... وماكان هذا لايجوز ان يستحيل(لانّ منه و وفيه تكون الزّيادة وانّما ابداء الانطلاشيا وهوالفعل التّامّ) (او) ليس من جنس الاستحاله » ـ منظور ارسطو چنانکه از ترجمهٔ فارسی برمی‌آید این‌است که چنین حرکتی یا اصلاً استحاله نیست یا استحاله‌ای از جنس دیگر است . مترجم عربی فقط شقّ اول را بیان کرده وبا جمله‌ای که مصحّح مصری آن را به تبع اصل کتاب در بین هلالین گذاشته بیان خود را تعلیل نموده و جملهٔ آتیه را مکمّل جزء آخر این جملهٔ معترضه قرار داده است : « وانّما ابداء الانطلاشيا وهوالفعل التّامّ ليس من جنس الاستحاله » . واین معنی اگرچه فقط جزئی از مفاد کلام ارسطو را می‌رساند صحیح است . اما مصحّح مصری با افزودن کلمهٔ « او » به تبع اصل یونانی یاترجمه فرانسوی ربط وصحّت کلام مترجم عربی را از میان برده است . زیرا که اگر قید مزبور آورده شود باید جملهٔ بعدی نیزتصحیح گردد تا مفاد آن این باشد که « استحاله‌ای ازجنس دیگر »است.

۳۵ـ ۴۱۸ الف ۱۴ : « وليس يدرك اللمس القرع و اللون وليس يدرك المتلوّن واين هو فهذه و مثلها خواصّ كلّ حسّ . » ـ این ترجمه چنانکه مصحّح مصری نیز پی‌برده‌است مطابق با اصل نیست. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

۳۶ـ ۴۱۸ الف ۳۱ : « و كلّ لون فهومحرّك صفاء الوجود بالفعل. » ـ صفاء دراین مورد و در ۴۱۸ ب ۲۸ و موارد دیگر درمقابل کلمه‌ای آمده است که اسلامیان بعداً آن را « شفّاف » یا « شفيف » نامیده‌اند ودرترجمهٔ

فارسی نیز همین کلمه بکاررفته‌است. امّا در ۴۱۸ ب ۱۶ و ۱۹ وچند مورد دیگراز ترجمهٔ عربی به جای کلمه « صفا » کلمه « صقیل » آمده است:

۳۷ـ ۴۱۸ ب ۱۲ : « فانّ لذلك شیئاً مفرداً بحال واحدة غیر منصرف. » ــ مطابق مابازای خوددرترجمهٔ فارسی نیست.

۳۸ـ ۴۱۸ ب ۱۵ : « ولاصبیب من النّار. » ــ « صبیب » درمقابل کلمه‌ای یونانی آمده است که به معنی چیزی است که از جسمی صدور می‌یابد[1] . در موضع دیگر این کلمه را « بصیص » آورده است (۴۲۳ الف ۱۵) . رجوع شود به حواشی عبدالرّحمن بدوی براین دو فقره از ترجمهٔ عربی .

۳۹ـ ۴۱۹ الف ۵ : « ومنها قرن حیوان یقال له موقس. » ــ نام این حیوان که مصحّح مصری شکل یونانی آن را نیزدرج کره است از ترجمهٔ فرانسوی ساقط شده ویا شاید دراصل کتاب نیز نبوده است.

۴۰ـ ۴۱۹ ب ۴ : « القرع فرعان » ــ به عقیدهٔ راقم سطور باید چنین تصحیح شود : القرع قرعان. »

۴۱ـ ۴۱۹ ب ۸ : « ومنها ما له قرع کالشّبه » ــ « شبه » دراین مورد درمقابل کلمه‌ای که به فارسی آن را درهمه جا « مفرغ »[2] آورده‌ام آمده است، ولیکن در ۴۱۹ ب ۱۵ به جای آن کلمهٔ « نحاس » ودر ۴۰۳ الف ۱۴ به جای آن « صفر » مذکور شده است .

۱) Effluve

۲) Airain

۴۲- ۴۲۰ ب ۲۳ : « وذوات الشیء من الحیوان اکثر حرارةً فی هذا العضو من غیرها » — به‌جای « ذوات الشیء » در ترجمهٔ فرانسوی کلمه‌ای به معنی « پادار » آمده است، و دراینجا باید احتمال داد که یا در اصل یونانی محلی برای تشابه کلمهٔ دالّ بر « شیء » و کلمه حاکی از « پای » وجود داشته و یا در ترجمهٔ عربی تصحیفی رخ داده‌است. حقیر به سبب جهل خود به‌لغت یونانی از اظهار نظر در شقّ اول معذور است، امّا شقّ دوّم را تأیید می‌کند و احتمال می‌دهد که «ذوات الشیء » در اصل نسخهٔ ترجمه « ذوات المشی » بوده است .

۴۳- ۴۲۲ الف ۷ : « و نحس الاشتمام یدرك الاشیاء بالقوّه. » — در ترجمهٔ فرانسوی و به تبع آن در ترجمهٔ فارسی چنین آمده است : « و آلت شامّه نیز بالقوّه خشك است. »

۴۴- ۴۲۴ الف ۱۸ : « انّ الحسّ قابل الصّور المحسوسه بغیر هیولی کقبول الموم علی نقش الخاتم. » — دراین فقره و در ۴۱۲ ب ۷ و ۴۳۵ الف ۲ و ۴۳۵ الف ۹ کلمهٔ « موم » متداول در زبان فارسی که مأخذ اصلی آن بر بنده معلوم نیست به جای کلمهٔ « شمع » که در این موارد عیناً استعمال آن درلغت عربی شایع است به‌کار رفته است .

۴۵- ۴۲۵ الف ۱۱ : « لذلك ان لم یکن (جسم) آخر او عرض غیر ما یعرف لما شاهدناه من الابعاد. . . » — « ابعاد » چنانکه مصحح مصری نیز پی برده به‌جای « اجسام » آمده‌است .

۴۶- ۴۲۵ ب ۱۵ : « وان کان للبصر حسّ هو غیره فذاك ما ذهب

علی القسمة الی مالاغایة له... » – درترجمهٔ فرانسوی « علی القسمة » وجود ندارد ومفاد کلام نیزمقتضی آن نیست . رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

۴۷- ۴۲۶ الف ۲۸ : « وان کان الاتّفاق فی الاصوات صوتاً . . . واتّفاق الاصوات معنی من المعانی . . . » – « الاتّفاق فی الاصوات » درمقابل لفظی آمده است که ما درترجمهٔ فارسی درفصل ۴ ازکتاب اوّل، به تبع بابا افضل، آن را « ایتلاف » ترجمه کرده و در فصل دوّم ازکتاب سوّم، برای حفظ تناسب مطلب با صوت و آواز که مورد بحث بوده ، در مقابل آن « هم آهنگی » آورده‌ایم . و « معنی من المعانی » درمقابل کلمه‌ای[1] آمده که با این تعبیرمناسبتی ندارد، ودرسطور بعد نیز تکرار شده‌است.

۴۸- ۴۲۶ب۱۵ : «وهذا دلیل انّه لیس فی جزء اللحم غایة الحسّ.» – «غایت» دراینجا به جای « واسطه » آمده‌است، مناسبت معلوم نشد.

۴۹ – ۴۲۷ الف ۲۰ : « وکذلک رأت القدماء منهم انبادقلس واومیروش الشاعر انّ الادراک بالعقل شبیه الادراک بالحسّ وانّه شیء جسمانیّ . » – مترجم عربی چنانکه مصحّح مصری نیز شرح داده قائل به تلخیص شده وازذکرقول هرکدام ازاین دوتن که درکلام ارسطوجداگانه آمده خودداری کرده‌است. رجوع شود به‌ترجمهٔ فارسی .

۵۰- ۴۲۸ الف ۱۶ به بعد : « در این سطور در مقابل کلمه‌ای[2] که درترجمهٔ فارسی همواره به لفظ « ظنّ » یا «گمان » آورده‌ایم گاهی « رأی »

---

۱) Proportion

۲) Opinion

وگاهی « ظنّ » وگاهی « خطر » گفته شده‌است .

۵۱ـ ۴۲۹ الف۲۱ : « وانّما یکون هذا منه لکی یعرف القریب» — راقم سطور احتمال می‌دهد که « قریب » مصحّف باشد واصل آن را شاید بتوان گفت که « غریب » بوده است در مقابل کلمه‌ای که درترجمهٔ فارسی « صورت خارجی» آمده‌است.

۵۲ـ ۴۲۹ الف۲۷ : « ولوکان مثل الحاسّة وجب ذلک له الّا انّه لیس کشیءٍ منها. » ترجمه صحیح نیست ودرترجمهٔ فارسی چنین‌آمده است : « یا اینکه حتّی‌مانند قوّهٔ حسّاسه آلتی داشت وحال‌آنکه در واقع عقل را هیچ‌آلتی نیست. »

۵۳ـ ۴۳۰الف ۱۵ : «فانّ الصّورة تجعل‌الالوان. . . » — « صورة » غلط و«ضوء» صحیح‌است، وشاید غلط چاپی باشد.

۵۴ـ ۴۳۰ الف ۲۰ : « فامّا العقل الّذی حاله حال قوّة فانّه فی الواحد اقدم بالزمان وامّا فی الجملة فلازمان . » — درترجمهٔ فارسی چنین آمده است : « برعکس، علم بالقوّه در فرد برحسب زمان مقدّم است، ولیکن، مطلقاً حتّی برحسب زمان نیزمقدّم نیست. »

۵۵ـ ۴۳۰ الف ۲۲ : « و بذلک صار روحانیاً غیر میّت . » — « روحانی» به جای « ازلی » یا « ابدی» آمده‌است .

۵۶ـ ۴۳۰الف۲۴ : «ولیس یدرک العقل ولایفهم شیئاً بغیرتوهّم.» — « بغیرتوهّم» درترجمهٔ فرانسوی نیامده است . رجوع شود به ترجمهٔ فارسی و اختلاف آراء محقّقین در تفسیراین قطعه که در حواشی این ترجمه نقل شده است.

۵۷- ۴۳۰الف۳۳: «کقولک مالاقدر له اوقطر اوذوتقدیر وقطر.» — درترجمهٔ فرانسوی قسمت اخیراین عبارت یعنی «اوذوتقدیر وقطر» وجود ندارد. — دربارهٔ این فقره ازترجمه ملاحظهٔ دیگری هم هست که می‌توان ازمراجعه به تعلیقات ابن سینا برکتاب نفس دریافت.

۵۸- ۴۳۰ ب ۹: «وکذلک الزّمان ذوقسمة ولا قسمة له من جهة الطّول وامّا الّذی لاتجزئة له من جهة الصّور...» — ازاین عبارت قریب سه چهارسطرمطلب، دربین «من جهة الطّول» و «امّا الّذی» ازترجمهٔ عربی ساقط شده است.

۵۹- ۴۳۰ ب ۲۲: «کیف یعرف العقل السّواد والاسود؟» — به نظرحقیر چنان می‌آید که کلمهٔ «سواد» در این مورد غلط ناسخ وتحریفی ازکلمهٔ «سوء» باشد. درترجمهٔ فارسی چنین آمده است: «شناسائی که از بد یا سیاه حاصل می‌کنیم.»

۶۰- ۴۳۱ الف ۲۰: «بماذا یمیّز العقل الاشیاء فیعرف فصل الحلو والحامض.» — درترجمهٔ فارسی به تبع ترجمهٔ فرانسوی: «... نفس به وسیلهٔ آن حکم می‌کند که شیرین با گرم فرق دارد.» — «حامض» لفظی است که درترجمهٔ عربی جای لفظ «حارّ» را گرفته است. رجوع شود به تعلیقات ابن سینا.

۶۱- ۴۳۱ الف ۲۱: «فالکلام فی هذا الفنّ والکلام فی الحدّ کلام واحد.» — درترجمهٔ فارسی چنین است: «این مبدأ واحد است و وحدت آن به معنی وحدتی است که درحدّ است.» — توضیح اینکه «حدّ» دراین

عبارت به معنی «نهایت» آمده و تمثیل آن را به‌نقطه می‌توان کرد که حدّ خط یا خطوط کثیر متقاطع است، و حال آنکه در تعلیقات ابن سینا تصوّر شده است که حدّ دراین مورد بمعنی تعریف ذاتی شیء آمده است.

٦٢- ٤٣١ الف ۲۱: «وذلک لامرین امّا لانّها یعادل بعضها بعضاً واما مکان العدد الّذی هولها.» - مطابق ترجمهٔ فرانسوی و فارسی نیست، درترجمهٔ فارسی چنین آمده‌است: «حسّ مشترک که برسبیل تمثیل وازلحاظ عدد شیء واحدی‌است محسوسات را درخودبه‌طریقی واجداست که رابطهٔ آنها در قبال یکدیگر مانند رابطه‌ای است که در عالم واقع نسبت به هم دارند.

٦٣- ٤٣١ ب ۱۷: «وکذلک الاشیاء المعلومیه ...» - «معلومیّه» به جای «تعلیمیّه» به معنی «ریاضیّه» است.

٦٤- ٤٣١ ب ۲۲: «فالمعقولة انّما صارت معقولة بالعلم والمحسوسة محسوسة بالحسّ.» - این عبارت منطبق برترجمهٔ فارسی نیست، درترجمهٔ فارسی‌چنین آمده‌است: «علم ازیک‌جهت بامتعلّق خود یکی‌است، چنانکه حس با محسوس هردویک چیزاست.

٦٥- ٤٣۲ الف ۲۹: «ومن یری القوّة الغاذیة فی جمیع الزّمان و فی جمیع النّامیه» - کلمهٔ «زمان» چنانکه مصحّح عرب پی‌برده‌است محرّف از کلمهٔ «حیوان» است. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

٦٦- ٤٣٣ الف ۱۲: «و فی سائر الحیوان لیس الادراک الّا بالنوّم وبالفکر.» - ترجمه‌مناسب نیست، زیرا که منظوراین‌است که درحیوانات

دیگر غیر از انسان فکر نیست بلکه تنها توهم (تخیل) است. رجوع شود به‌ترجمهٔ فارسی.

۶۷ـ ۴۳۳ الف ۱۶: «ولیس هذه الشّهوة بدء العقل الفعّال بل اجزاء العقل الفعّال بدء العقل.» در این عبارت باید گفت که: ۱ـ کلمهٔ نافیهٔ «لیس» زائد است، زیرا که منظور ارسطو این است که غایتی که شهوت یا شوق بسمت آن آهنگ دارد مبدأ عقل عملی است. ۲ـ منظور از عقل فعّال عقل عملی است. ۳ـ «اجزاء عقل» به جای «آخر عقل» آمده است. ۴ـ به‌جای «بدء العقل» باید گفت: «بدءالعمل.» رجوع شود به تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس.

۶۸ـ ۴۳۳ ب ۷: «و العقل من أجل العافیة.» ـ کلمهٔ «عافیة» به نظر راقم سطور مصحّف از کلمهٔ «عاقبة» است، چنانکه در پایان عبارت وارده دربین هلالین «عاقبة» آمده‌است. رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

۶۹ـ ۴۳۳ ب ۲۳: «فهما بالمعنی مفترقان ولیسا مفترقین بالجسم.» ـ «جسم» برطبق معمول مترجم به جای «بعد» آمده‌است که ما دراین مورد، به اقتضای مقام، آن‌را «مکان» ترجمه کرده‌ایم.

۷۰ـ ۴۳۳ ب ۲۵: «کالّذی نراه فی الفلک.» ـ درترجمهٔ فارسی به تبع ترجمهٔ فرانسوی به‌جای «فلک» کلمهٔ «دائره» آمده است.

۷۱ـ ۴۳۳ ب ۲۹: «ومن هذه صار محرّکا بغیرتوهّم» ـ مفاد این ترجمه با مفاد کلام ارسطو منافی است، زیرا که منظور ارسطو این بوده‌است که «حیوان از آن حیث که دارای شوق است محرّك خاصّ خویش است، ولیکن بی آنکه دارای تخیّل باشد دارای شوق نیست.

۷۲ـ ٤۳٤ الف ۱٦: «واما الجزء العلوی فلیس یتحرك بل هو ثابت.» — احتمال می‌توان داد که «الجزء العلوی» تحریفی است که کاتب نسخه از «الجزء العقلی» کرده است رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.

۷۳ـ ٤۳٤ الف ۲٦: «لانه لایمکن لما کان جسمه مبسوطا ان یصیر ذا حس ولا یمکن ایضاً الحیوان أن یکون بغیر هذا الحس ولا ما کان قابلا للصور یمکن ان یکون بغیر هیولی.» — ترجمه مناسب نیست، در ترجمهٔ فارسی چنین آمده‌است: «زیرا که آنها که جسم بسیطی دارند وآنها که قادر به ادراك صورعاری ازمادّه نیستند نمی‌توانند دارای لامسه باشند (و باهمهٔ این بدون حسّ لامسه هیچ حیوانی نمی‌تواند وجودداشته باشد.»

۷٤ـ ٤۳٤ ب ۲۰: «واما القرع واللون والرائحه فلیس یفیدون ولا یفعلون زیادة ولانقصانا.» — محتمل است که «یفیدون» محرّف «یغذّون» باشد، رجوع شود به ترجمهٔ فارسی.